Exeg. 1174 p

Weber

Vom Zorne Gottes.

Ein biblisch-theologischer Versuch

von

Dr. Ferdinand Weber,

Pfarrvikar und zweitem Lehrer am Missions-Seminar in Neuendettelsau.

Mit

Prolegomenen über den bisherigen Entwickelungsgang der Grundbegriffe der Versöhnungslehre

von

Professor **Franz Delitzsch**

in Erlangen.

Erlangen,

Verlag von Andreas Deichert.

1862.

148 - G.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Druck von Junge & Sohn in Erlangen.

Prolegomena

über

den bisherigen Entwickelungsgang

der

Grundbegriffe der Versöhnungslehre

von

Fr. Delitzsch.

Wenn man die patristische Literatur bis an ihre äusserste Grenze auf die Lehre von der Versöhnung hin durchmustert, so wird man da zwar überall den praktisch vermittelten Wiederhall dieser centralen Heilsthatsache und ihrer prophetisch-apostolischen Bezeugung vernehmen, aber auch eine unwillkommene Enttäuschung erleben, wenn man eine die einzelnen Momente des Thatbestandes gleichmässig umfassende und sie systematisch zurechtstellende dogmatische Erkenntniss zu finden gehofft hat. Den genialen Aufriss einer solchen bietet zwar schon Irenaeus, einer der seltenen Geister, welche wie in weissagender Anticipation den Entwicklungsverlauf vieler Jahrhunderte überflügeln. Aber nur langsam kam dieser Aufriss zur Ausführung. Die patristische Zeit machte den Anfang, aber in unsichern Schritten und nicht ohne Fehltritte. Auf die Frage, wem der Sohn Gottes sein Leben als Lösegeld dargegeben habe, antwortete man seit Origenes: dem Teufel. Gregor von Nazianz wies diese Antwort mit Abscheu zurück und antwortete: Gotte dem Vater, aber er gab dieser richtigeren Antwort keine Folge. Offenbar, sagt er, nimmt der Vater das Lösegeld, aber ohne es zu fordern und ohne dessen zu bedürfen[1]). Die Thatsache der Versöhnung, welche das Herz des Erlösungswerkes ist, blieb abgesehen von vereinzelten Tiefblicken in Helldunkel. Das Erlösungswerk erschien fort und fort einseitig als Hergang zwischen Christus und dem Teufel. Christus lässt sich von diesem Leviathan

1) *Οὐκ αἰτήσας οὐδὲ δεηθείς*, s. Hebräerbrief S. 386.

verschlingen und wird so dessen Untergang. In dieser Auffassung, welche auch noch bei JOHANNES von Damascus und GREGOR dem Grossen vorwiegt, war das Erlösungswerk bis in das Mittelalter hinein ein Lieblingsstoff der geistlichen Comödie.

Eine dogmengeschichtliche Bewegung der Erkenntniss des Versöhnungswerkes beginnt eigentlich erst mit ANSELMS *Cur Deus homo*, diesem schwergewichtigen, bahnbrechenden Dialog über den Zweck der Menschwerdung. Hier zuerst ist der bescheidene Versuch gemacht, das von dem Sohne Gottes in der Sterblichkeit unseres Fleisches vollbrachte Werk aus dem Wesen der Sünde und der göttlichen Gerechtigkeit heraus in seiner inneren Nothwendigkeit zu begreifen, ohne dass es deshalb eine anbetungswürdige Veranstaltung freier göttlicher Liebe zu sein aufhört. Anselm geht davon aus, dass das Lösegeld Gotte (nicht dem Teufel) geleistet worden ist, und sein Grundgedanke ist der, dass die Sünde als unendliche Schuld nicht anders als durch eine solche Leistung von unendlichem Werthe, wie der Tod des Gottmenschen ist, aufgewogen werden konnte. Dieser Grundgedanke ist unerschütterlich, denn wie Esra mit Israel Esr. 9, 6 muss auch jeder Mensch mit der Menschheit sagen; aber nicht allein leidet seine Durchführung an manchen Trübungen, wie dass das Menschengeschlecht die durch den Engelfall entstandene Lücke auszufüllen bestimmt war — ein Theologumen ohne Schriftgrund, welches man sich bei Dichtern wie Caedmon und Milton[1]), aber nicht bei einem Dogmatiker gefallen lassen kann — und dass das heilige Leben des Gottmenschen, weil er es Gotte schuldete, nur als die Voraussetzung der erlösenden Kraft seines Todes und nicht auch selbst als Factor des Erlösungswerkes gefasst wird: sondern auch die ganze Anschauung, weil aus dem Begriffe der Schuld in dem ausschliesslichen Sinne von *debitum* (nicht *culpa*) erwachsend, ist

1) s. Genesis S. 613.

mit einer privatrechtlichen[1]) Verengung des Verhältnisses, um das es sich handelt, und einer nahezu rechnerischen Veräusserlichung behaftet. Neben der Auffassung der Selbstdahingabe des Erlösers als *satisfactio*, welche berechtigt ist (Jes. 53, 10), kommen die von der Schrift bevorzugten Auffassungen derselben als *reconciliatio* und als *expiatio* nicht zu ihrem Rechte.

Einen entschiedenen Fortschritt in Erkenntniss der Erlösungsthatsache ermöglichte erst die Reformation, indem sie dem Christenthum und der Theologie in dem *sola fide* ihr verlorenes Centrum zurückgab. Die Vertiefung des Schuldbewusstseins gegenüber dem herrschenden Semipelagianismus, die Beseitigung aller werkverdienstlichen Satisfactionen aus der neutestamentlichen Heilsordnung, die Zurückgabe der geschmälerten Ehre an Christum als den einigen Mittler — alles das kam auch der Erkenntniss des Werkes Christi zugute. Von dem Vordersatze aus, dass wir von Natur ausserhalb Christi *filii irae* sind, erschien das Erlösungswerk als *opus satisfactorium pro culpa et poena*, *hoc est*, *reconcilians Deum seu placans iram Dei*[2]), also als Versöhnung und Versühnung[3]). Von dem Vordersatze aus, dass wir dem Zorne und Gerichte Gottes nichts entgegenzusetzen haben, als allein das blutige Verdienst Christi, trat im Gegensatz zu allem ceremoniellen Schattenwerk der gegenbildliche Opfercharakter der Selbstdahingabe Christi in helles Licht: *sola mors Christi est vere propitiatorium sacrificium*[4]). Von dem Vordersatze aus, dass die Rechtfertigung des in Gottes Heilsordnung eingehenden Sünders ein alles menschliche Verdienst ausschliessender reiner Gnadenakt sei, kam das Werk Christi unter den Gesichtspunkt

1) s. Ritschl. Studien über die Begriffe von der Genugthuung und dem Verdienste Christi, Jahrbücher für Deutsche Theologie 1860.

2) *Apologia Conf. Aug.* art. XXIV S. 252 der Müllerschen Ausg.

3) Es ist meines Wissens zuerst Nitzsch, welcher *reconciliatio* und *expiatio* im Deutschen so unterschieden hat.

4) *Apologia* art. XXIV S. 253.

der Stellvertretung zu stehen: *merita propitiatoris proposita sunt, ut quae pro aliis satisfacerent, quae aliis donarentur imputatione divina, ut per ea tanquam propriis meritis justi reputentur*[1]). Von dem Vordersatze aus, dass das Gesetz alle Menschen unter den Fluch verhaftet und dass der Sünder vor allem der Entlastung von diesem Fluche bedarf, ergab sich die Anschauung des Leidens Christi als eines von dem Sündlosen willig übernommenen und deshalb sühnkräftigen Strafleidens: *lex damnat omnes homines, sed Christus quia sine peccato subiit poenam peccati et victima pro nobis factus est, sustulit illud jus legis, ne accuset, ne damnet hos qui credunt in ipsum*[2]). Und von dem Vordersatze aus, dass es eine fremde Gerechtigkeit sei, deren Zurechnung den Sünder gerecht mache, gelangte nun in und mit der Passion auch der von Christo bis in den Tod hinein geleistete Gehorsam als integrirender Factor unsrer Erlösung zu gebührender Geltung: *credentium peccata Christi obedientia absolutissima contecta sunt, ut ipsis non ad damnationem imputentur*[3]). Die beiden aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen sind in diesen Vorder- und Folgesätzen vollkommen einig. Es gibt auf kirchlichem Gebiete kaum etwas Herzerfreuenderes, als den Einblick in diese Einheit der zwei sonst weit auseinandergegangenen Kirchen. Eine Dissonanz bildet nur die calvinistische Ansicht, nach welcher die Höllenfahrt Christi nur Ausdruck seiner diesseit des Todes erlittenen Höllenpein ist[4]).

Eine Hauptfrage, deren direkte biblisch-dogmatische Beantwortung ausserhalb des Zweckes der Symbole lag, betrifft das Wechselverhältniss göttlicher Freiheit und göttlicher Nothwendigkeit im Erlösungswerke. Einerseits steht fest, dass die

1) *Apologia* art. XXI S. 226.

2) Ebend. art. III S. 118.

3) *Formula Concord.*, Decl. VI S. 641 u. ö.

4) s. Calvin, *Instit.* II, 16, 10. Zach. Ursinus, *Tractationes Theol.* (1584) p. 627. Heidelberger Katech. Fr. 44., vgl. dagegen Ant. Zimmermann in d. Schr.: Ob auch die sele Christi nach seynem todt yn der Hellen gelitten habe. 1525. 4., welcher diese Frage bejaht.

Erlösung an sich ein schlechthin freier Rathschluss der göttlichen Liebe ist. Andererseits aber ist fraglich, ob die Art und Weise des Vollzugs dieser Erlösung vermöge einer in Gottes Wesen und Eigenschaften begründeten Nothwendigkeit keine andere sein konnte, als die geschichtlich offenbar gewordene, oder ob die Erlösung, wie sie an sich von freier göttlicher Entschliessung ausgeht, so auch in Anbetracht der Vollzugsmittel auf freier göttlicher Wahl und in Anbetracht des vollzogenen Thatbestandes auf freier göttlicher Anerkennung beruht. Diese Hauptfrage war schon ein Streitgegenstand der Thomisten und Scotisten; die Letzteren gründeten die Versöhnung nicht auf den absoluten Werth der Leistung, sondern auf die *acceptatio divina* d. h. darauf, dass Gott die geschehene Leistung als zureichend habe gelten lassen. Das herrschende kirchliche Bewusstsein neigte sich der anderen Ansicht zu, welche Bernhard von Clairvaux in seiner aus Ps. 85, 11 erwachsenen und in Bildnerei, Dichtung und Schauspiel des Mittelalters übergegangenen Parabel von der Ausgleichung der göttlichen Gerechtigkeit und Wahrheit, die den Vollzug der Todesdrohung heischten, mit der göttlichen Barmherzigkeit und Friedfertigkeit durch den Rathschlag *fiat mors bona et habeat utraque quod petiit* zum lieblichsten sinnigsten populären Ausdruck brachte[1]). Diese Darstellungsform haben unsere Symbole und die Reformatoren in ihren Schriften sich nicht geradezu angeeignet, aber das Ineinander göttlicher Freiheit und Nothwendigkeit im Versöhnungswerk wird auch von ihnen vertreten, namentlich von Luther, dessen tiefsinnige Gedanken hierüber noch ein ungehobener Schatz sind. Das Wesentliche dieses Standpunktes spricht die Concordienformel aus, wenn sie sagt: *Cum obedientia Christi non sit unius duntaxat naturae, sed totius personae, ideo ea est perfectissima pro humano genere satisfactio et expiatio, qua aeternae et immutabili justitiae divinae, quae in lege revelata est, satis est factum*[2]).

1) s. darüber Piper in dem Ev. Kalender 1859 S. 24—34.

2) Decl. II, 3 S. 623.

Die ewige unabänderliche Gerechtigkeit Gottes besteht darin, dass seinem Willen jedenfalls Genüge geschehen muss, sei es durch Gehorsam oder durch Erleidung des Angedrohten[1]. War es diese ewige Gerechtigkeit Gottes, welche Christus thuend und leidend mit der sündigen Menscheit ausgesöhnt und wahrhaft befriedigt hat, und war zu solcher Leistung keine geringere als eine gottmenschliche Persönlichkeit erforderlich, so ist damit der Art und Weise, wie die Versöhnung bewerkstelligt worden ist, absolute Nothwendigkeit zugesprochen, ohne dass dadurch die absolute Freiheit der Bewerkstelligung selbst beeinträchtigt wird.

In dem Streite mit den Arminianern und Socinianern spaltete sich jene Hauptfrage in drei, welche zu besonderer Verhandlung kamen. Erstens: war die Schuld, welche auf der Menschheit lastete, wirklich eine unendliche, welche ebendeshalb nur durch eine Leistung unendlichen Werthes und also durch eine unendliche Person getilgt werden konnte? Ferner: war das Leiden, welches Gott seinem Sohn nicht ersparte, nur ein freigewähltes Mittel, in und mit seiner Liebe zugleich an dem Todesernste der erforderten Leistung seinen Hass gegen die Sünde zu offenbaren, oder war es Erduldung der durch die menschliche Sünde verwirkten Strafe, eine Erduldung, welche durch die Absolutheit und Unschuld des freiwillig Duldenden zu der von der göttlichen Gerechtigkeit erforderten und ihr wirklich genügenden äquivalenten Genugthuung wurde? Drittens: vertrat was der Herr litt nur gewissermassen die Stelle der Strafe, indem es die Art und den Anschein der von uns verdienten hatte, oder war es ein stellvertretendes Leiden in dem Sinne, dass er ebendie Strafe, welche wir durch unsere Sünden verdient hatten, obwohl nicht in schlecht äusserlicher, doch in wesentlicher innerer Identität und also wirklich erstanden und erstattet hat?

1) So definirt David Chyträus *Opp.* 1, 40.

Auf die erste Frage antwortet Limborch: *Deus nulla naturae necessitate constringitur, ut peccata puniat, nec ergo ulla naturae nesessitate constringi dici potest, ut pro peccatis quae remissurus est satisfactionem exigat;* auf die zweite: *pretium quod Christus persolvit juxta Dei patris aestimationem persolutum est, non satisfecit rigori justitiae divinae;* auf die dritte: *poenam eandem, quam nos peccatis nostris meriti eramus, Dominus non tulit, sed tulit miseriam gravem et mortem cruentam nostro loco, quae fuit vice poenae a nobis juste sustinendae*[1]). Die Socinianer gingen über diese remonstrantischen Sätze noch weit hinaus. Sie perhorrescirten den Gedanken einer Versöhnung Gottes und betrachteten die Hingabe des göttlichen Menschen nicht als Selbstermöglichung, sondern nur als Offenbarung und Verbürgung der Vergebungswilligkeit Gottes, so dass Episcopius sagen durfte: Nach unserer (der arminianischen) Ansicht wirkt das Leiden Christi Etwas nach der Seite Gottes, nach der socinianischen nur nach der Seite der Menschen hin (*tantum valet aliquid apud homines*).

Dagegen bestanden die kirchlichen Dogmatiker, die reformirten nicht minder als die lutherischen, darauf, dass die durch Beleidigung der unendlichen Majestät Gottes verwirkte Schuld der Menschheit nicht anders als durch die unendlich werthvolle Satisfaktion des Gottmenschen aufgewogen werden konnte. Sollte dies wirklich ein Theologumen sein, welches keinen Anhalt in unsern Symbolen hat?[2]) Wenn die Confessoren in der Concordienformel[3]) sich das Gleichniss Luthers von den zwei Wagschalen angeeignet haben, sollten sie da von einer andern Voraussetzung ausgegangen sein als von jenem sogen. Theologumen, welches nicht minder Luthers Ueberzeugung war? Denn wenn er z. B. sagt: „Es muss so grosse

1) Limborch, *Theol. chr.* III, 18, 4.; 21, 8. 22, 1 f.

2) s. Frank, Theologie der Concordienformel 2, 42 vgl. Schmid, Dr. v. Hofmanns Lehre von der Versöhnung S. 37.

3) Declar. VIII S. 683.

Bezahlung der Sünde hier sein, als Gott selbst ist, der durch die Sünde beleidigt ist": so sagt er ja ebendasselbe was die späteren Dogmatiker[1]). Und dieser Gedanke tritt uns aus allen Schriften der Reformatoren entgegen, meistens als Rückschluss von der Unendlichkeit der Büssung auf die Unendlichkeit oder, was dasselbe, die Unaussprechlichkeit, die Unerträglichkeit, die Unabsehbarkeit der Sündenschuld, und es war deshalb ganz und gar im Sinne der Reformatoren, wenn die späteren Dogmatiker daran festhielten, dass zur Sühnung unsrer Schuld keine andere, als gerade eine solche Genugthuung ausreichte und dass also dieser eine aus dem Wesen der göttlichen Gerechtigkeit folgende göttliche Nothwendigkeit zukommt[2]). Dass sie sich durch den an sich wohlbegründeten Unterschied der menschlichen und der satanischen Ursünde nicht zur Verringerung der menschlichen Sündenschuld verleiten liessen, gereicht ihnen so wenig zum Tadel als dies, dass sie den wohlbegründeten Unterschied des Hades und der Geënna nicht zur Verringerung oder Verneinung der Aequivalenz des Leidens Christi mit dem durch unsere Sünden verwirkten verwandt haben. Das Wesen der Geënna wie des Hades oder des ersten wie des andern Todes ist Gottes Zorn oder Verstossung, und der Satz, dass Christus die Schrecknisse des Todes in beiderlei Sinne erfahren, hat daran seine geschichtliche Bestätigung, dass er angesichts des Todes zitterte und zagte und am Kreuze wie ein Gottverlassener klagte. Luther und Melanthon[3]), Weller, Chytraeus, Sarcerius und die Reformatoren insgemein sehen in diesem Zagen und Klagen das sich aussprechende Gefühl göttlichen Zornes und Fluches oder, wie sie sich auch öfter ausdrücken, der Verdammniss, des anderen Todes und der Hölle. Sollten unsere Confessoren

1) s. Thomasius, Dogm. 3, 1, 269 vgl. 282 Melanthon: *Peccatum est malum infinitum, est enim violatio infiniti boni i. e. Dei.*

2) Gisbert Voet, *Selectarum Disputationum Theol.* Pars I (1648) p. 360.

3) s. Thomasius, Dogm. a. a. O. S. 271 f. 289 f.

sich das satisfaktorische Leiden anders gedacht haben, wenn sie den Tod Christi als *satisfactio non solum pro culpa, sed etiam pro aeterna morte*[1]) bezeichnen? Sollte es wirklich ein den Symbolen so gar fremdartiges Theologumen sein, wenn die späteren Dogmatiker sagen: *Sustinuit poenam aequipollentem aeternae poenae, subivit quippe poenas infernales intensive quoad earum vim pondus ac substantiam, licet non extensive quoad durationem ac subjectorum patientium accidentia?*[2]) In diesem Sinne nicht schlecht äusserlicher, sondern innerlicher substantieller Identität des Leidens Christi mit dem durch uns verwirkten bestanden die Dogmatiker auf dem stellvertretenden Charakter der Leistung Christi. Und nicht in dem Sinne, dass wir, das Gleiche activ und passiv leistend, die Sühne unserer Sünden selber bewerkstelligt haben würden, sondern in dem Sinne, dass der Gottmensch activ und passiv geleistet hat, was die Menschheit aus sich heraus, wenn nicht der Sohn Gottes Mensch geworden wäre, zu leisten schlechthin unvermögend, und was auch von dem heiligsten Menschen, der nichts als Mensch ist, ja von Christo selbst, wenn er nur Mensch und nicht zugleich Gott wäre, geleistet unzureichend gewesen wäre[3]).

Indess wollen wir nicht in Abrede nehmen, dass die spätere dogmatische Ausbildung der Versöhnungslehre mit mancherlei Mängeln behaftet ist. Sie steht hinter der grossartigen einheitlichen Gesammtanschauung LUTHERS zurück. Der bei Luther[4]) überwundene Dualismus der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes im Versöhnungswerke gibt dem Todesleiden Christi, welches menschlicherseits ein Justizmord war, göttlicherseits den abstossenden Anschein einer kriminalrechtlichen Hinrichtung, während es die gipfelhafte Offenbarung der gött-

1) *Apol.* art. VI S. 193.

2) So z. B. Hollaz, *Examen ed. Teller* p. 742.

3) Declar. III S. 622.

4) s. die merkwürdige Stelle bei Thomasius a. a. O. S. 44.

lichen Liebe in ihrer unverbrüchlichen Heiligkeit ist. Die Art und Weise, wie der Begriff der göttlichen Gerechtigkeit verwendet ward, gab der Auffassung des über die menschliche Rechtssphäre erhabenen Hergangs einen juristischen Anstrich; die biblischen Einwendungen Faustus Socins [1]) waren gewichtig genug, um eine gründliche biblische Untersuchung des Begriffs der göttlichen Gerechtigkeit zu veranlassen, die Dogmatik hantierte aber ohne rechte Rückkehr zur Quelle zu sehr mit traditionell gewordenen Formeln. Weit geeigneter wäre der Begriff des göttlichen Zorns gewesen, das Versöhnungswerk als ein in jedem seiner Momente von der einheitlichen göttlichen Liebe erfülltes zu fassen, aber Zorn Gottes galt der dogmatischen Begriffssprache als kein exakter Begriff, sondern als ein auf einen Begriff zu reducirender anthropopathischer Ausdruck. Dazu kommt, dass die Einsicht in den Unterschied der Straferduldung und der Sühne fehlte, dieser zwei sich keineswegs deckenden Begriffe, deren ersterer im Versöhnungswerk ganz und gar von letzterem umschlossen und überwaltet ist; Ansätze zur Erkenntniss dieses Unterschieds lagen vor, welche aber nicht weiter verfolgt wurden [2]). Und weder die Vorgeschichte noch die Geschichte des Mittlerwerkes Jesu Christi wurden gehörig in Betracht gezogen, um die in stereotypen Formen sich fortpflanzende Erkenntniss der Versöhnungsthatsache zu bereichern und zu prüfen. Tieferes Eingehen in den evangelischen Thatbestand würde in dem von Joh. Piscator angeregten Streite [3]) auf eine richtigere Entgegnung geführt haben, als die abstrakte Trennung der *remissio peccatorum* und *imputatio justitiae* im Rechtfertigungsakt und die Herleitung jener aus der *obedientia passiva*, dieser aus der *obedientia activa;* die Gerechtigkeit des Gottmenschen, welche,

1) *De Christo Servatore* I, 1.

2) Besonders bei Melanthon: *In poena quae debet esse placatio oportet punienti tribui laudem justitiae*, s. Thomasius a. a. O. S. 118.

3) s. darüber Baur, Lehre von der Versöhnung S. 352 ff.

im Glauben angeeignet, unsere Sünden deckt und dann sich in der Heiligung als neuer Lebensgrund erweist, ist das Produkt des einheitlichen Gehorsams, welchen der Gottmensch sowohl unter dem Gesetze, welchem er sich freiwillig unterstellt hatte, als unter allen Leiden, welche er von dem Volke und den Vertretern des Gesetzes aus über sich ergehen liess, bewährte: in beiden vollzog er den Willen Gottes unter den gottgeordneten heilsgeschichtsgemässen Bedingnissen. In Betreff der Vorgeschichte liegt das Gebrechen der herrschenden Versöhnungslehre vollends zu Tage. Da die Selbstopferung Christi das Gegenbild des Sünd- und Schuldopfers und überhaupt die Wahrheit aller Arten des Opfers ist, so lässt sich der Reichthum der Schriftlehre von der Versöhnung nicht zur Entfaltung bringen, ohne dass zuvor mittelst umfassender und eindringender Untersuchung gründliche Einsicht in das Wesen des Opfers und die Bedeutung des mannigfaltigen Opferrituals gewonnen ist. Der Reformationszeit fehlten für diese schwierige Arbeit die wissenschaftlichen Mittel, und das 17. Jahrhundert hat zwar das noch immer nicht überflüssig gemachte grosse archäologische Werk von Joh. Lundius hervorgebracht, aber für innerlichere Erkenntniss des Opfers durchaus nichts Erhebliches zu Tage gefördert, obschon auch nach dieser Seite hin gerade vom Socinianismus, indem er behauptete, dass das Wesen des Opfers nicht in der *mactatio*, sondern in der *oblatio* bestehe und demgemäss der Schwerpunkt der Selbstopferung Christi nicht im diesseitigen Kreuzestod, sondern in der himmlischen Selbstdarbringung liege, ein mächtiger Impuls ausging, welcher die kirchliche Dogmatik zu biblisch-theologischer Revision und Verjüngung oder doch wenigstens Bereicherung ihres übererbten Begriffskreises hätte veranlassen können.

Als dann die ohne weitere Triebkraft in traditionellem Formelwerk erstarrte kirchliche Dogmatik die Reaktion des Pietismus hervorrief, welcher der unter der Larve angelernter Orthodoxie um sich greifenden Weltlichkeit die Forderung heilsordnungsmässigen Selbsterlebens entgegenstellte und selbst-

eigenes heilsbegieriges Forschen in dem vom Schulstaube der Dialektik befreiten Worte Gottes wieder in Uebung brachte, und als dann der gleichfalls in einer traditionellen Methodologie geistlicher Erfahrungen und Empfindungen erstarrte Pietismus sich im eignen Schoosse so arge Apostaten, wie Edelmann, Barth, Semler und Joh. Dav. Michaelis, grosszog und die Reaction jenes Rationalismus hervorrief, welcher die Selbstbefreiung bis zu gänzlichem Bruche mit dem reformatorischen Bekenntnisse und dessen katholischen Fundamenten fortsetzte: da schien es eine Zeit lang, als ob die dogmengeschichtliche Arbeit der Kirche eine Sisyphus-Arbeit gewesen und die Verheissung des Geistes, welcher die Kirche in alle Wahrheit leiten soll, hinfällig geworden wäre. Bei der tief unter die pelagianische herabgesunkenen rationalistischen Anschauung von der sittlichen Beschaffenheit des Menschen war eine gottmenschliche Versöhnungsthat fortan ebenso überflüssig als undenkbar: wo keine Erkenntniss der Schuld ist, fehlt ja auch das Bedürfniss der Versöhnung. Die dann mit Kant angehobene grossartige philosophische Entwickelung riss den deutschen Geist zwar aus bequemer Trivialität empor, wiegte ihn aber in selbstselige Träume, über denen er der Uebel grösstes, die Schuld, nur noch mehr vergass. Und wenn sie auch über Kant, der trotz seiner Anerkennung eines radicalen Bösen Jesum nur als sittliches Vorbild ansah, hinauskam und in Hegel zu einer Anerkennung der weltgeschichtlich bedeutsamen Mittlerstellung Jesu gelangte, in welcher Baur den Zielpunkt und damit das Bewegungsprincip des kirchlichen Dogma's von der Versöhnung gefunden zu haben glaubte[1]: so

1) Lehre von der Versöhnung (1838) S. 14: „Das sittliche Bewusstsein der Kant'schen Philosophie, das christliche Bewusstsein der Schleiermacher'schen Glaubenslehre und das Selbstbewusstsein des absoluten Geistes, zu welchem die Hegel'sche Religionsphilosophie sich fortbewegte, sind ebenso viele Epochen des Fortschritts des Dogma's in dem letzten Stadium seines Entwickelungsganges."

war dieser Mittler doch dem Christenthum noch weit fremder als der Logos Philo's, denn er war der Mittler eines rein gottesgeschichtlichen Processes und sowohl der Dualismus von Gott und Creatur, als Wunder und Gnade lagen als zertrümmerte Vorstellungen zu seinen Füssen.

Inmitten dieser philosophischen Entwickelung und aus ihr heraus führte Schleiermacher die Theologie in ein neues Entwickelungsstadium über. Den grössten deutschen Denkern auch als Philosoph ebenbürtig, reproducirte er das Ganze der Theologie aus seinem schöpferischen Geiste in durchaus neuer lebensfrischer und der wissenschaftlichen Aufgabe der Neuzeit genügender Gestalt und brach fast auf allen Gebieten der Theologie neue Bahnen, indem er überall von der Erfahrung des in christlicher Gemeinschaft stehenden Gläubigen ausging und von diesem sich selbst gewissen praktischen Thatbestande aus zu der Person des Erlösers und zu den Thatsachen aufstieg, auf welche dieses in der Geschichte der Menschheit spezifisch neue Leben sich als auf seine grundlegliche Ursache zurückführt. Aber diese kühne und denkmächtige Restauration der Selbstständigkeit christlicher Theologie blieb doch auf allen Seiten eine ungenügende, weil der Thatbestand christlicher Erfahrung, den Schleiermacher in sich selbst trug, ein vielfach durch fremdartige Einflüsse verkümmerter war. Darum ist ihm das Allerheiligste des Christenthums verhüllt geblieben. Das Geheimniss der Versöhnung hat er gründlich beseitigt, statt es tiefer zu ergründen. Denn sein Christus ist nicht der Gottmensch, welcher in die durch die Sünde entstandene Kluft zwischen Gottheit und Menschheit sich hinabbegeben und sie durch seine sühnhafte Selbstdahingabe geschlossen hat, sondern nur der urbildliche Mensch, welcher dem schwankenden Kampfe der Sinnlichkeit und des Gottesbewusstseins, in welchen der Mensch hineingeschaffen war, den entscheidenden Ausschlag zum Siege gab. Von dieser Betrachtung Christi als des anderen Adams aus, welche Schleiermacher aus ihrem biblischen Zusammenhange isolirt

und obendrein ihrem paulinischen Sinne entfremdet, lässt sich zwar der mit Christo gegebene neue Anfang der Menschengeschichte, aber nicht die blutige Grundlegung dieses Anfangs verstehen. Darum gilt ihm der Tod Christi zwar als dessen geschichtlich vernothwendigte und in diesem Sinne gottgeordnete Selbstbewährung, aber der Gedanke, dass Christus sich selbst in den Tod gegeben, ist ihm so abstossend, dass er fürchtet, es möchte dann der Selbstmord durch sein Beispiel gerechtfertigt erscheinen. Das Leiden Christi reducirt sich ihm auf Mitgefühl mit menschlicher Schuld und Strafwürdigkeit und auf Erleiden des von der Sünde ausgehenden, von den Sündern ihm angethanen Uebels, aber dass er die Strafe der Sünde getragen, wird von ihm mit dem alten Einwand zurückgewiesen, dass dann Sündenschuld und Genugthuung sich wie arithmetische Aequivalente decken müssten. Und weil die Begriffe der zornerregenden Sünde und der sühnbedürftigen Schuld seinem Systeme gänzlich fremd sind, dünkt ihm der Gedanke, dass Christus den göttlichen Zorn über die Sünde als ihn treffend und auf ihm ruhend empfunden habe, so widersinnig, dass er ihn nur mit der rohesten Vorstellung von Gott vereinbar findet und den Ausruf *Eli eli lama asabtani* sich nur als „den in Bezug auf das Folgende angeführten Anfang des Psalms" erklären kann[1]). Sollen wir es nun als sonderlichen Fortschritt preisen, dass Schleiermacher den thätigen und leidenden Gehorsam Christi als in jedem Augenblicke seines Lebens mit einander verbunden ansieht? Diese Verflechtung beider ist auch unseren besten älteren Dogmatikern geläufig und wird reichlich aufgewogen durch die falsche Behauptung, dass der thätige Gehorsam nicht als Gesetzeserfüllung gelten könne, weil der Begriff des Gesetzes mit dem Merkmal des Zwiespalts zwischen den beiderlei Willen behaftet sei[2]), und durch die Verkehrung der Rechtfertigungs-

1) Glaubenslehre §. 104 S. 141 der vierten Ausg.

2) s. dagegen Biblische Psychologie S. 139 f. der zweiten Ausg.

lehre in den an sich wahren, aber in diesem Gegensatze grundfalschen Satz, dass das göttlichem Willen vollkommen gemässe Leben Christi uns zu gleichem Antriebe werde, so dass wir in diesem Zusammenhange mit ihm auch Gegenstände des göttlichen Wohlgefallens sind, also die Verkehrung der *justitia imputata* in *justitia infusa* oder vielmehr in ethische Einwirkung des in der Gemeinde nachwirksamen Urbilds. Oder sollen wir es preisen, dass Schleiermacher die Einseitigkeit der juristischen Versöhnungstheorie durch den Begriff der Lebensgemeinschaft des Erlösers mit den zu Erlösenden überwunden habe? Wir finden diesen Begriff der Lebensgemeinschaft, so weit er in dem objektiven Versöhnungswerk berechtigt ist, auch schon bei Irenaeus, Thomas von Aquin und allen tieferen kirchlichen Denkern, Schleiermacher aber macht ihn so geltend, dass der objektive Thatbestand selbst dadurch subjektivirt und auch seiner nach der Schrift berechtigten juristischen, obwohl freilich über die menschliche Rechtssphäre erhabenen Affektionen entkleidet wird. Von Versühnung *ἱλασμός* kann in diesem Systeme keine Rede sein. Und auch die Versöhnung *καταλλαγή*, von der es redet, ist nur Ausgleichung der Disharmonie im menschlichen Bewusstsein. Dem Begriffe der Genugthuung *satisfactio* aber, welchem in der biblischen Sprache *ἀπολύτρωσις* (*λύτρον*, *ἀντίλυτρον*) entspricht, wird ein neuer sprachbewusstseinswidriger Sinn untergeschoben. „Christus hat ja allerdings — sagt Schleiermacher — genug für uns gethan, indem er durch seine Gesammtthat nicht nur der zeitliche Anfang der Erlösung, sondern auch die ewig unerschöpfliche und für jede weitere Entwickelung hinreichende Quelle eines geistigen und seligen Lebens für uns geworden ist.“ Dass die Genugthuung in diesem Sinne nicht eine stellvertretende heissen kann, versteht sich von selbst. Die tiefe Wahrheit, für welche sich bei Julius Müller der kurze treffende Ausdruck findet: „Die Sündenschuld haftet am Menschen als ein unabwendbares zweites Sollen *(debitum)* desselben in Beziehung auf ein unerfüllt gebliebenes erstes Sollen und

fordert Sühne" — diese Wahrheit, welche, wenn das Kreuz auf Golgotha nicht wäre, die Selbsterkenntniss zur Hölle des Verzagens machen würde, fehlt in Schleiermachers Erfahrung und deshalb auch in seinem Systeme.

Bei dem allen will Schleiermacher das Leiden Christi als stellvertretendes gelten lassen, nur nicht als stellvertretende Genugthuung. Nachdem er den leidenden und den thätigen Gehorsam in eins zusammengefasst, reisst er nachträglich beide wieder auseinander, indem er behauptet, dass das Stellvertretende sich nur auf den leidenden, das Genugthuende hingegen nur auf den thätigen Gehorsam beziehen lasse. Der thätige Gehorsam ist nicht stellvertretend, weil er kein freiwillig übernommener, sondern, auch abgesehen davon dass Christus ohne ihn nicht zu einem neuen Lebensprincip der Menschheit werden konnte, ein pflichtmässig zu leistender war — wir erinnern uns hier Anselms und Joh. Piscators, welcher innerhalb der reformirten Kirche von gleicher Voraussetzung aus behauptete, dass der thätige Gehorsam Christi nicht genugthuend und zurechenbar sei, wogegen aufrecht zu halten ist, dass Christus, welcher Gott war ehe er Mensch ward, mit seinem freiwilligen Eintritt in den Organismus der Menschheit sich allerdings freiwillig dem Unterordnungsverhältnisse des Menschen zu Gott und zwar in der geschichtlichen Gestalt, welche es in Israel angenommen hatte, unterstellte. Der leidende Gehorsam Christi dagegen ist nach Schleiermacher stellvertretend und zwar nicht nur insofern, als Christus das Mitgefühl der Sünde vollständig auch in Bezug auf die hatte, welche durch das Bewusstsein derselben noch nicht selbst unselig waren, sondern auch insofern, als überhaupt derjenige, in welchem das Böse nicht ist, auch nicht leiden sollte, also wenn er dennoch Uebel empfindet, an der Stelle derer getroffen wird, in denen das Böse ist. „Aber dieses Stellvertretende — fügt er sofort hinzu — ist nicht genugthuend." Denn die Unseligkeit der Sünde zu fühlen bleibt auch denen nicht erspart, statt derer sie vorerst Christus fühlt, und das Erleiden

des Uebels ist stellvertretend in keinem andern Sinne, als in welchem jedes Leiden auch eines nur relativ Unschuldigen immer einen stellvertretenden Charakter hat. Die vermeintliche Aeusserlichkeit, mit welcher der kirchliche Stellvertretungsbegriff behaftet ist, wird hier abgewehrt, indem die Wahrheit der Stellvertretung selbst aufgegeben wird. Das Geheimniss der Imputation und des neuen ethischen Anfangs, zu welchem ihr Correlat, der Glaube, wird, indem er die Sündenvergebung und Gerechtigkeit zunächst als schlechthin unverdientes Geschenk purlautrer Gnade ergreift, bleibt unerkannt und ungewürdigt. Jene Stellvertretung ohne Leistungswechsel, was ist sie anders als ein leeres Wort? Und der Eifer um den Heiligungsernst, den man durch den Leistungswechsel im Versöhnungswerk gefährdet wähnt, was ist er anders als Eifer ohne Einsicht? Denn die Busstraurigkeit der Reue bleibt ja freilich Niemandem erspart, weil ohne sie kein Bedürfniss der Erlösung gefühlt würde, und der neue Gehorsam nach dem Vorbilde Christi bleibt Niemandem erspart, weil man nicht in Christo Jesu sein kann, ohne als ein in Ihm vom Gesetze der Sünde und des Todes Freigewordener zu wandeln. Dazwischen aber liegt die persönliche und sittliche und doch nicht sittlich verdienstliche That des Glaubens, welcher hinnimmt was Christus uns durch stellvertretendes Thun und Leiden erworben, und was wir uns in alle Ewigkeit nicht hätten erwerben können — das Gnadengeschenk seines entsündigenden und uns als gerecht vor Gott erscheinen lassenden Verdienstes.

Je mehr Schleiermachers Darstellung des christlichen Glaubens die biblische und zumal die alttestamentliche Begründung und Bewährung vermissen liess, desto näher lag es der Theologie, gründlicher als bisher zu untersuchen, welche Antwort die Schrift selbst auf die streitigen Fragen gebe, und zwar nicht in vereinzelten Stellen, sondern in der Totalität ihrer auf einander bezogener Theile. Aus dem Bewusstsein dieser Aufgabe ist Baehrs epochemachende Symbolik des Mosaischen

Cultus (1837. 39) hervorgegangen. Das vorbildliche Opfer ist zwar nicht durchaus massgebend für das gegenbildliche, aber wir dürfen erwarten, dass die Selbstabschattung des göttlichen Liebesrathes sich wenigstens den wesentlichen Momenten nach mit dessen erfüllungsgeschichtlichem Vollzuge decke. Um so gewichtiger waren die Ergebnisse dieses Werkes, welche (wie sich nach des Verf. Lehre der Kirche vom Tode Jesu in den ersten drei Jahrhunderten 1832 erwarten liess) der sog. juristischen Ansicht vom blutigen Opfer in den Gegensätzen entgegentraten: 1) dass das Princip des Mosaismus ein Versöhntwerden Gottes ebenso nothwendig ausschliesse, als diese Vorstellung natürlich und nothwendig aus dem Princip des Heidenthums hervorgehe; 2) das Sühnmittel im Opfer sei nicht der Tod des Thieres als strafexecutorischer, sondern das Blut; 3) die Stellvertretung im Opfer sei keine reale, sondern eine symbolische: es versinnbilde die nicht ohne Hin- und Aufgeben der menschlichen Selbstheit (נֶפֶשׁ) zu erreichende Aufnahme in die Gemeinschaft des heiligen Gottes, so dass also das in den Tod zu gebende Opferthier den Menschen nicht substitutiv, sondern nur symbolisch vertritt. Was den ersten dieser drei Sätze betrifft, so mag es allerdings nicht zufällig sein, dass weder כִּפֶּר noch ἱλάσκεσθαι in der Schriftsprache Gott zum Objekt haben[1]), aber wenn Mose Ex. 32, 30 sagt: „vielleicht kann ich sühnen eure Sünden“: worin anders besteht da diese Sühne als darin, dass er Jehova bestimmt, abzulassen von dem Grimme seines Zorns, wie ebend. V. 12 von ihm gefleht wird, und wenn wir Gen. 8, 21 lesen: „Da roch Jehova den Duft der Befriedigung und sagte: ich will den Erdboden fernerhin nicht verfluchen um des Menschen willen“, worin anders besteht da die Wirkung des Opfers Noahs als in einer zornbeschwichtigenden gnädig umstimmenden Einwirkung auf Gott selbst? Und wenn die Sünde sühnen nach dem Grundbegriff von כִּפֶּר s. v. a. sie decken ist, vor wem wird sie denn zu-

1) s. darüber Hebräerbrief S. 94—98.

gedeckt als vor dem Allheiligen, dass sein Zorn nicht wider sie entbrenne, und was ist Deckung in diesem Sinne anders als Zornbeschwichtigung, so zwar, dass der Gott der Offenbarung sich dadurch wesentlich von den heidnischen Göttern unterscheidet, dass er selber die Versöhnungsmöglichkeit schafft und das Sühnmittel darreicht? Den zweiten der drei Sätze betreffend, so lassen sich die von Bähr gegen die juridische Ansicht geltend gemachten Gründe auch gegen seine symbolische verwenden, denn wenn die Schlachtung des Thiers ein Symbol der Selbstmortification ist, so würde man, um nur Eins herauszuheben, gerade dann erwarten, dass die Bezeichnung mit הֵמִית nicht so absichtlich und durchgängig vermieden wäre; das Schlachten heisst aber nirgends ein Tödten und überhaupt sind „sich selber absterben“ oder „sein Fleisch (Selbst) tödten“ dem A. T. in dieser Fassung so fremde ethische Begriffe, dass symbolische Darstellung derselben im Opferritual höchst unwahrscheinlich ist. Bei diesem Sachverhalt werden wir gegen den dritten Satz darauf hinweisen dürfen, dass die juridische oder stellvertretend satisfaktorische Ansicht vom Thieropfer die zur Zeit des zweiten Tempels herrschende und sogar in einzelnen Ritualien eigens ausgeprägte war[1]), und dass ohnehin der gesammte Opfercultus der alten Welt es weit näher legt, das Opfer als ein zwischen Gott und Menschen mittlerisch zwischeneintretendes Drittes, denn es als Symbol des Menschen zu fassen, weshalb auch Lev. 17, 11 das Blut als von Gott gegebenes Sühnmittel erscheint. Wir haben hiermit nur einige der gegen Bährs symbolische Ansicht sprechenden Gründe angedeutet. Es war deshalb kein zu gewagtes Unternehmen, als Kurtz in seinem Mosaischen Opfer 1842 für die so zuversichtlich schroff abgewiesene Straftodtheorie in die Schranken trat. Ein Hauptmangel dieser dankeswerthen Arbeit war aber der, dass sie unerklärt liess, warum die Schlachtung שְׁחִיטָה in der Opferthora nirgends,

1) s. Einhorn, Princip des Mosaismus I (1854), 195—197.

auch nicht im Sündopfer, in den Vordergrund tritt und nicht ausschliesslich dem Priester zugewiesen wird, so dass שחיטה כשרה בזר (die Schechita ist auch vom Laien in gültiger Weise vollziehbar) und שחיטה לאו עבודה היא (die Schechita ist kein Stück der Liturgie) zur Zeit des zweiten Tempels anerkannte Lehrsätze waren. In der That war die שחיטה nur ausserliturgisches Mittel zu zwiefachem liturgischen Zwecke. Sie musste geschehen, um das sühnende Blut, diese Gabe Jehova's, zu gewinnen und um das Fleisch, die Gabe des Opfernden an Jehova, als Gabe eines Entsündigten auf den Altar zu bringen; denn das Verfahren mit dem Blute ist überall die Basis der Darbringung auf dem Altar. Die Handauflegung סמיכה hatte demgemäss nach zwei gleichfalls zur Zeit des zweiten Tempels gemeingültigen Sätzen vom Eigner des Opfers und zwar unter Sündenbekenntniss (וידוי) zu geschehen; ihre Bedeutung war einerseits Aneignung des Opferthieres zu jenem Doppelzwecke je nach Art und Anlass des Opfers, andrerseits Uebereignung oder Auf- und Einprägung dessen was das Innere des Opfernden als solchen erfüllte, insbesondere der gefühlten Schuld, zu dem Zweck mittlerischer Vertretung. Wenn nun gleich der Opfernde dadurch, dass das Opferthier in den Tod gegeben wurde, dessen gemahnt ward, dass die Deckung seiner Schuld ein schuldloses Leben koste, so hatte die Schlachtung doch keinen strafexecutorischen Charakter[1]). Schon an sich war es unstatthaft, ihr eine solche

1) Schott, Erster Brief Petri (1861) stimmt dem bei, läugnet aber die Stellvertretung. „Der Mensch nimmt ein Thierleben — sagt er S. 165 — und lässt es nicht etwa an seine Stelle treten, indem ja, wenn diese Stellvertretung ihm etwas helfen soll, nicht blos die Strafe seiner Sünden, sondern vielmehr die mittelst Aufhebung der Sünde und Sündenschuld zu bewirkende Aufnahme in Gottes Gemeinschaft stellvertretend an diesem Thier vollzogen und ihm dann zugerechnet werden müsste, was absolut undenkbar ist.“ Aber dieses „Undenkbare“ geschieht doch gewissermassen. Denn nach-

hervortretende Stellung im Ritual zu geben, da die Sühne zwar Basis oder Vorbedingung aller Opfer, aber nicht Zweck aller, sondern nur des Sündopfers war. Die Sühne aber haftete am Blute, nicht am Tode, und zwar am Blute als von Gott hiezu gegebenem und demzufolge zum Altar gebrachtem: die Schlachtung war nur das äussere Mittel zu dem heiligen Zwecke, und es sollte nicht den Anschein gewinnen, als ob der Mensch die Sühne, für welche ihn lediglich Gottes gnädige Veranstaltung auf das Blut verwiesen hatte, durch irgend etwas Anderes selber bewirke. Ohnehin ist das stellvertretende Strafleiden an sich noch nicht sühnend. Mit dieser Vorstellung wäre nur der roheste Gottesbegriff vereinbar. Das eigentlich Sühnende ist der Gottes Zorn überwindende mittlerische heilige Selbstopferungswille. Gerade diese Seite des Opfertodes aber, die Selbstdahingabe, konnte das vorbildliche Opfer nicht zur Darstellung bringen. Dazu kommt, dass der alttestamentliche Gottesdienst, wie der neutestamentliche, eine im Bund mit Gott stehende Gemeinde zum Subjekt hat. Die Gemeinden beider Testamente sind für Reinigung von Sünden, welche, ohne unlässlich zu sein, das Bundesverhältniss immer aufs neue bedrohen, auf das Blut verwiesen, aber nicht der Tod, welcher Voraussetzung dieses sühnhaften Blutes ist, sondern nur die Application dieses Letzteren kommt immer von neuem

dem das Thierblut mittlerisch für den Opfernden eingetreten, ihn zu sühnen d. i. vor Gottes Zorn zu decken, tritt desgleichen auf Grund der geleisteten Sühne der Thierleib als Altargabe mittlerisch für ihn ein, um aufsteigend in Duft ihm Gottes Liebe zu erwerben. Schott bringt irrig mit der Tödtung die Verbrennung zusammen als Darstellung der von Gottes Heiligkeit ausgehenden verzehrenden Vertilgung der Sünde. Die Anzündung auf dem Altar heisst nie שׂרף, sondern immer הקטיר. Wie Tödten „Schlachten“ heisst, weil es auf das Blut der Sühne und die Altargabe des Fleisches zielt, so heisst das Verbrennen überall „Räuchern“, weil es die Altargabe zur himmelan steigenden macht und zu vertilgendem Verbrennen im Gegensatz steht (vgl. Lev. 4, 11. 12).

zu gottesdienstlichem Vollzuge. Dass im alttestamentlichen Gottesdienst Thier auf Thier geschlachtet werden muss, kommt nur daher, dass das ein für allemal vergossene Blut der Sühne noch nicht vorhanden ist. Die sich wiederholende Schlachtung war nur ein Mittel, um das immer gleiche Blut zu gewinnen. Sie vergegenwärtigte die ernste Wahrheit, dass die Schuld des Menschen nicht ohne stellvertretende Hingabe eines Unschuldigen gesühnt werden könne, aber eine Strafexecution war sie so wenig, als der Christ das Lamm, in dessen Blute er sich täglich reinigt, täglich zu tödten hat. Diese Andeutungen genügen vielleicht, um zu zeigen, dass die auch von Kliefoth[1]) vertretene Auffassung der Schlachtung als Straftod aufgegeben und dagegen die Ausprägung der *satisfactio vicaria* im Opfer dennoch festgehalten werden kann.

Sowohl im Vorbild als im Gegenbild fordert das Opfer, um richtig gewürdigt zu werden, Anerkennung der Wahrheit, dass keine Sünde von dem Menschen selbstwirkend ungeschehen gemacht werden kann, sondern als Schuld in fortwährender Gegenwärtigkeit verbleibt, sofern nicht eine von der allheiligen Liebe selbst veranstaltete Leistung zwischeneintritt, welche die Schuld aufwiegt und, zunächst das Gewissen entlastend, dem Sünder einen neuen freien sittlichen Anfang ermöglicht. Darum ist und bleibt Julius Muellers klassisches Werk über die christliche Lehre von der Sünde, welches zuerst 1838 erschien, dadurch dass es mit allen Mitteln der Wissenschaft die Objektivität des Schuldbegriffs vindicirte eine wichtige grundlegliche Vorarbeit für tiefere Erkenntniss der

1) Liturgische Abhandlungen 4 (1858), 53 f. Auch Knobel, Comm. zu Leviticus (1852), ist in Betreff des Sündopfers dieser Ansicht. Aber gerade beim Sündopfer, bei welchem das Verfahren mit dem Blute Centrum, nicht blos Basis ist, zeigt sichs recht deutlich (was Knobel in seiner sonst sorgfältigen Untersuchung des Opfers durchweg verkennt), dass die *satisfactio vicaria* am Blut haftet, nicht an der Schlachtung.

Versöhnungsthat, und obgleich ausführliches Eingehen auf diese ausser seiner Aufgabe lag, so zeigt es doch hinlänglich, dass Schuldbewusstsein und Versöhnungsbedürfniss nothwendige Correlata sind und dass die volle Wahrheit des Schuldbewusstseins nicht nur auf das Postulat einer stellvertretenden Sühne hindrängt, sondern auch durch den geschichtlichen Vollzug und die biblische Bezeugung dieser (z. B. Röm. 3, 24. Hebr. 9, 15) rückwärts bewiesen wird. Einen noch unmittelbareren wesentlichen Dienst leistete Stahl der Versöhnungslehre. Nachdem er in seiner Rechtsphilosophie dargethan hatte, dass die Strafe ihrem eigentlichen Begriffe nach den Zweck habe, der angemassten Herrlichkeit des sich auflehnenden Willens entgegen die einzige wahre Herrlichkeit der sittlichen Weltordnung zu beurkunden und aufrecht zu halten, erörterte er später in seinen Fundamenten einer christlichen Philosophie (1846) auch den Begriff der Sühne in seiner spezifischen Verschiedenheit von dem der Strafe, und zeigte, dass die stellvertretende Genugthuung Christi eine Genugthuung nicht durch Strafe, sondern durch Sühne sei, indem das Leiden, welches Christus übernahm, zwar ein Strafleiden war[1]), aber nicht schon als solches sühnhaft, sondern dadurch, dass Christus in jedem Momente desselben nicht allein Leidensgegenstand, sondern gehorsam und liebestark Duldender war: „Die Gerechtigkeit Gottes ist erfüllt, nicht weil an Christus — gleichsam an der Menschheit — ein blutiges Urtheil vollzogen ist, sondern weil des Menschen Sohn durch dieses höchste menschliche Leiden die Unverbrüchlichkeit des göttlichen Gesetzes selbst bekundet und dadurch den durch die Sünde bewirkten Missklang im sittlichen Reiche wieder zu höherem Einklang aufgelöst hat.“ Es sind nur wenige Blätter, welche Stahl dieser Erörterung des Unterschieds von Strafe und Sühne gewidmet hat, aber dieser erste Versuch, die Erhabenheit der Sühne über die Strafe zu zeigen, war schon an sich ein wirk-

1) s. Stahls eigene spätere Erklärung hierüber im Hebräerbrief S. 730 f.

licher Erkenntnissfortschritt. Denn der Grundgedanke, welcher die wurzelhafte Einheit des Unterschieds von *obedientia activa* und *passiva* bildet, erschien hier zuerst in begrifflicher Ausprägung und in seiner die Passion über die reine Rechtskategorie einer Strafexecution hinaushebenden folgenreichen Bedeutung.

In ein neues Stadium der Controverse wurde die Versöhnungslehre übergeführt durch v. Hofmanns Schriftbeweis, dessen Jesu Person und Mittlerwerk behandelnder Theil (Hälfte II Abth. 1) im J. 1853 erschien. Die Aufzeigung der rechten Methode der Schriftbeweisführung, welche der systematischen Theologie obliegt, ist der Endzweck dieses langsam gereiften umfänglichen Werkes. Der alles beherrschende Grundgedanke ist der, dass das eigenthümliche Wesen des Christenthums die in Christo Jesu vermittelte persönliche Gemeinschaft Gottes und der Menschheit ist. Den Thatbestand dieser Gemeinschaft, welcher damit, dass er in mir gesetzt worden, mein christliches Leben gewirkt und mein Bewusstsein zu einem christlichen gemacht hat, zur Fülle des in ihm beschlossenen Reichthums zu entfalten, ist die Aufgabe der systematischen Theologie. Ein solcher Versuch, den uns im Glauben unmittelbar gewissen Thatbestand der Heilsgegenwart in die Mannigfaltigkeit der darin enthaltenen Thatsachen auseinanderzulegen ist das vorausgeschickte Lehrganze. Alles aber was Inhalt unseres Glaubens ist, ist schriftzeugnissweise Gewusstes, obwohl in dem Maasse, als es wahrhaft Inhalt unseres Glaubens geworden, selbsterlebnissweise Gewusstes. Das selbsterlebnissweise Gewusste, welches die systematische Theologie in sich selbst und nach rückwärts wie nach vorwärts auseinanderzubreiten hat, muss sich also an der Schrift erproben: es muss sich herausstellen, dass die von der systematischen Theologie erhobene Substanz christlichen Glaubens und Lebens mit der Einheitlichkeit des gesammten Schriftinhalts sich deckt, und die rechte Methode der Schriftbeweisführung wird also diejenige sein, welche den Beweis nicht aus vereinzelten Schriftstellen

entnimmt, sondern ihn überall aus dem einheitlichen und vor allem als Urkunde der Heilsgeschichte erkannten Schriftganzen heraus leistet, ohne durch Verkennung des Verhältnisses der einzelnen Schriftbestandtheile zum Ganzen das Geheimniss der Gottseligkeit in eine Summe von Belehrungen über göttliche und menschliche Dinge aufzulösen und ohne das im Lehrganzen systematisch abgespiegelte heilsgeschichtliche und heilserkenntnissgeschichtliche Schriftganze in eine beliebige Anzahl von *dicta probantia* zu zersplittern.

Diese Auffassung der wissenschaftlichen Aufgabe der systematischen Theologie hat ihr gutes Recht, obwohl ihr allerdings eine Gefahr nahe liegt, um derentwillen ihr Kliefoth dieses gute Recht abgesprochen hat, die Gefahr nämlich, dass sich der geschichtlichen Verkettung der Thatsachen ein dialektischer Process unterschiebe, dem die innere Nothwendigkeit fehlt, und dass Bestandtheile in Reih und Glied des Lehrganzen auftreten, welche, während sie nur individuellem Schriftverständniss angehören, mit innerer Nothwendigkeit aus Prämissen des Glaubensbewusstseins deducirt sein wollen. Aber die Schwierigkeit der Aufgabe hebt die Berechtigung dieser nicht auf. Und auch die Stellung, welche dem Gottesworte der h. Schrift angewiesen wird, lässt sich nicht anfechten: sie thut der Autorität des Worts nicht den von Dieckhoff befürchteten Abbruch. Denn was die systematische Theologie auszusagen hat, ist nach Hofmann nicht eigentlich mein christliches Leben, mein christliches Bewusstsein, sondern der einheitliche Inhalt des Worts: es ist ein Thatbestand, der eben durch das Wort mir innerlich geworden ist oder vielmehr mich in sich eingeschlossen hat, und dessen Peripherie viel weiter ist als mein von ihm umspanntes inwendiges Leben. Das Wort ist also beides: sowohl vermittelndes Princip dieses Thatbestandes als über die Richtigkeit seiner theologischen Aussage entscheidende Instanz.

Der biblische Beweis war übrigens nur die eine Hälfte der Probe, welcher Hofmanns Darstellung des Thatbestandes des

Christenthums sich unterstellte. Die andere Hälfte bildet der kirchliche Beweis, indem die systematische Aussage des Christenthums sich ebenso als kirchlich wie als biblisch zu bewähren hat, d. h. es muss sich zeigen, dass der auf das Gotteswort der Schrift zurückgehende und durch den Dienst der Kirche mir zu eigen gewordene Besitz auch der von Anfang der Kirche in geschichtlicher Bewegung begriffene und dem Bewusstsein der Kirche unveräusserliche ist. Aber gerade in dem centralsten Bestandtheil des Lehrganzen, der Lehre von Christi Mittlerwerk, hat das Bewusstsein der Kirche, so weit es sich bis jetzt ausgesprochen, seinen eignen Besitz nicht wiederzuerkennen vermocht. Der kirchliche Widerspruch hat zwar nicht dasjenige getroffen, was Hofmann von Christo dem Mittler positiv lehrt und an der Schrift erwahrt, aber um so entschiedener dasjenige aufrecht erhalten, was er verneint und, wie sich nach der an den theologischen Systematiker gestellten zwiefachen Aufgabe erwarten lässt, einerseits für schriftwidrig, andererseits für entweder im kirchlichen Bekenntniss nicht enthalten oder ihm unwesentlich ansieht.

Dass die Erlösung der Menschheit der Vollzug des ewigen Liebeswillens der Gottheit ist; dass zu dem Zwecke dieses Vollzugs das innergöttliche trinitarische Verhältniss sich zu dem geschichtlichen Verhältniss Gottes des Vaters und des Menschen Jesus gestaltet hat; dass der Gottessohn, damit der Liebesrathschluss des Dreieinigen sich göttlicher Heiligkeit gemäss vollbringe, als in die sündige Menschheit Eingegangener und ihr Angehöriger sich dem todbringenden Zorne Gottes unterstellte, dessen Gegenstand die sündige Menschheit war und dass durch seine Selbstbewährung unter allen Folgen der Sünde der Widerspruch der göttlichen Heiligkeit und der menschlichen Sünde gelöst und das strafende Verhalten Gottes gegen die sündige Menschheit in ein beseligendes, weil hinfort durch die Gerechtigkeit des Sohnes und die Aneignung dieser bestimmtes, gewandelt ist — das sind ebenso biblisch als kirchlich bewährte Sätze, gegen die kein Widerspruch auf-

kommen kann. Wenn aber Hofmann in näherer Präcisirung und Ausführung dieser Sätze behauptete, dass das Leiden Christi kein stellvertretendes gewesen, weil von Stellvertretung nur dann die Rede sein könnte, wenn Christus den Tod ewig erlitten hätte, indem Erleidung dessen, was die sündige Menschheit verwirkt hatte, Erleidung ewigen Todes sein müsste; wenn er weiter behauptete, dass es kein Gerichterleiden, kein Strafleiden gewesen, weil Sühne der Sünde und Vollzug der Strafe zwei sich ausschliessende Begriffe seien, und wenn in Gemässheit dieser Verneinungen von ihm in den mannigfachsten Wendungen wiederholt ward, dass Christus nicht die Strafe, die wir hätten erleiden sollen, an unserer Statt erlitten habe, und dass nicht der göttliche Fluch über die Gesetzesungehorsamen an ihm vollstreckt worden: so entstand die ernste Frage, ob diese Neugestaltung der Versöhnungslehre wirklich nur die hergebrachte Lehrweise mit einer anderen und bessern vertausche, oder ob sie, ohne es zu wollen, unveräusserliche Bestandtheile des Thatbestandes selbst, wie er in der Schrift bezeugt ist und im Glaubensbewusstsein der Kirche lebt, darangebe.

Stellvertretung und Strafleiden — das waren die beiden Grundbegriffe, um die sich der von Philippi eröffnete Streit drehte, und die Frage, ob Christus stellvertretend die von uns verwirkte Strafe auf sich genommen, war die Hauptfrage, in der er sich concentrirte. Es ist Hofmann entgegengehalten worden, dass der Begriff der Stellvertretung seine volle Wahrheit behauptet, indem der Herr einerseits in den Organismus der Menschheit eingetreten ist, andererseits aber doch über die Identität mit uns hinausragt; dass das Strafleiden nicht das an sich Sühnkräftige, sondern nur ein Moment der Sühne war; dass Christus in die Gemeinschaft des Zornes einging, nicht ohne zugleich Gegenstand desselben zu werden, aber nicht Gegenstand desselben wurde, ohne zugleich in jedem Momente seines Leidens Gegenstand der Liebe zu bleiben; dass die dem Zorne geleistete Genugthuung ein Bestandtheil des Versöhnungswerks war, dass aber dessen ganz und gar von Gottes

Liebe umschlossenes und durchdrungenes Wesen nicht darin aufgeht — aber eine wirkliche Verständigung ist durch das alles nicht erzielt worden. Während Hofmann auch in der zweiten Ausgabe seines Schriftbeweises darauf besteht, die Lehre, dass unsere Versöhnung durch Vollzug der Strafe unserer Sünden an Christo geschehen sei, habe in der Schrift keinen Anhalt: bleibt andererseits die Entgegnung in Kraft, dass die Schrift dies allerdings in Stellen, die er anders deuten zu müssen meint, ausdrücklich ausspricht und dass bei seiner Deutung dieser Stellen die Frage, wodurch denn nun eigentlich unsere Schuld gesühnt sei, ohne befriedigende Antwort bleibt. Denn der kirchliche Begriff der Genugthuung hat zu seinem Schwerpunkt die Schuld, welche Sühne heischt, und zu seinem Zielpunkt den Zorn, welcher dadurch zu sühnen ist, dass ihm Genüge geschieht.

Das erste Stadium des Streites, dessen Literatur wir im Anhange dieser Prolegomena zusammengestellt haben, ist abgelaufen und er ist zu einer gewissen Ruhe gekommen. Aber nachdem v. Hofmann in der zweiten Ausgabe von Abth. 1 Hälfte 2 des Schriftbeweises seine Fassung der Versöhnungslehre weiter ausgebaut und aufs neue mit allen exegetischen Beweismitteln zu begründen versucht, andererseits Thomasius in der gleichfalls 1859 erschienenen Ausg. 2 des 3. Theils seiner Dogmatik die kirchliche Versöhnungslehre zu einer Darstellung gebracht hat, welche als der Reinertrag des bisherigen Erkenntnissfortschritts gelten darf, ist eine weitere Verhandlung doch weder unmöglich noch überflüssig geworden. Frank hat sie auf dem dogmengeschichtlichen Gebiete fortgesetzt, nicht ohne zugleich eine dogmatische Vermittelung zu versuchen, welche die Begriffe der Stellvertretung und des Strafleidens festhält, letzteres aber mit der Unterstellung des Herrn unter die Macht Satans identificirt[1]). Von Harnack ist

1) Theologie der Concordienformel S. 45: Für den Sündlosen gab es keine andere Form, in welcher die Strafe für der ganzen Welt

ein ausführliches Werk über Luthers Versöhnungslehre im Zusammenhange seiner gesammten Theologie zu erwarten. Dass auf biblisch-theologischem Gebiete eine Fortsetzung der Verhandlung wünschenswerth ist, wird Niemand läugnen, der dem bisherigen Gange gefolgt ist. Denn die letztentscheidende Instanz ist ja doch die Schrift.

Die vorliegende Monographie aber will keine Streitschrift sein. Der Beweggrund ihrer Entstehung ist kein polemischer. Der ursprüngliche Plan des Verf. schloss sogar alle Polemik aus. Da indess die Hofmannsche Controverse über die Versöhnung nicht ohne Einfluss auf die Wahl der Aufgabe gewesen ist, so hat er seiner Lösung dieser Aufgabe später auch die verdeutlichenden historischen Beziehungen gegeben. Sein nächster Zweck aber war ein positiver: unbefangene Befragung der Schrift und treue Darstellung ihrer Aufschlüsse. Die mittlerweile veröffentlichten Abhandlungen über den göttlichen Zorn von Ritschl und Bartholomaei liessen eine dritte Arbeit nicht überflüssig erscheinen, zumal da gerade dieser biblische Begriff in Gess' lehrreichen biblisch-theologischen Beiträgen zur Versöhnungslehre nicht eigens erörtert ist.

Die Methode, welche der Verf. erwählt hat, ist ebendie, welche als die wissenschaftlicher Schriftbeweisführung unerlässliche dargethan und zuerst meisterhaft gehandhabt zu haben v. Hofmanns unbestreitbares Verdienst ist. Denn wie es mit Gottes Zorn bewandt sei wird nicht blos aus vereinzelten Schriftaussagen entnommen, sondern durch ein dem gesammten Offenbarungsverlaufe dessen, was die Schrift Gottes Zorn nennt, nachgehendes und nachdenkendes Forschen ermittelt. Die Geschichte der Menschheit fällt ja, seit die Sünde eingetreten, unter die beiden Gesichtspunkte des Zornes und der Liebe. Die alttestamentliche Zeit ist die Zeit der ἀνοχή oder

Sünde auf ihn gelegt werden konnte, als indem auf ihn gelegt ward die Tyrannei des Satans, in welcher alles Uebel und alles Leid der Welt beschlossen liegt.

des verschonenden Tragens: der Zorn ist noch ungesühnt, aber die Liebe, welche den Rathschluss seiner Sühnung gefasst, beschafft darauf hin vorläufige Sühn- und Heilsmittel, und es ist dem Menschen also möglich, sich vor dem Zorne zu decken und seinen Stand in der Liebe zu nehmen; die Prophetie aber stellt einen Tag Jehova's in Aussicht, an welchem die Sünde schliesslich gesühnt, alle aber, welche die wiederbringende Liebe verschmähen, schliesslich gerichtet werden, also einen Tag der Liebes- und Zornesoffenbarung zugleich. Dieser Tag Jehova's ist angebrochen in dem Tage Jesu Christi, welcher den Zorn durch sein Selbstopfer wahrhaft gesühnt und die göttliche Liebe dieser ihrer Selbsterfindung gemäss vollkommen frei gemacht hat, so aber, dass Gottes Zorn über allen, welche diese neuschöpferische Wirklichkeit des ewigen Liebesrathschlusses zurückstossen, verbleibt, und schliesslich wider alles ausser Christo Befindliche mit gesteigerter Intensität hervorbricht. Denn während im A. T. die Liebe überall, wo ihr Erlösungsbedürfniss entgegenkam, den Zorn zum Mittel ihrer selbst herabsetzte, hat sie in Jesu Christo dem Zorne volle Genüge verschafft und sich dadurch zur Alleinherrschaft gebracht, so dass wer gläubig auf diese Versöhnung eingeht, schlechthin nicht mehr Gegenstand des Zornes ist. Wer aber selbstwillig unter dem Zorne verbleibt, wird dessen ewige Beute, denn zwar hat ihn die Liebe überwunden, aber nicht für ihre Verächter. Darum ist die Versöhnungsthat sowohl der Schlüssel des Himmels als der Hölle.

Mit Recht ist der Verf. von der Voraussetzung ausgegangen, dass nur auf diesem biblisch-historischen Wege eine sicherere und bereichertere Einsicht in die neutestamentliche Versöhnungsthatsache, welche diesen Offenbarungsverlauf als sein Wendepunkt halbirt, zu gewinnen ist. Auch innerhalb des neutestamentlichen Theils verbleibt er nach Hofmanns Vorgang auf diesem rein historischen Wege. Er zeigt hier, wie sowohl nach der Seite der Liebe als des Zornes hin zur Zeit Jesu die Entscheidung gereift war und in Ihm, dem Versöhner

und Richter, herbeikam: seine Erscheinung scheidet die Menschheit wie ihre Geschichte in zwei Hälften. Sodann entnimmt er die Antwort auf die Frage nach dem Wesen der Versöhnungsthatsache vor allem den Selbstzeugnissen Jesu selber und dem Thatbestande seiner Geschichte, besonders der mit Gethsemane anhebenden Passionsgeschichte, indem er zeigt, wie da Alles mit That und Vorbild der weissagenden Vorgeschichte verkettet ist und im Rückblick auf diese verstanden sein will.

Eine besondere Aufgabe, die dem Verf. gestellt war, ging dahin: die beiden grossen Schriftaussagen, dass Gott *ἀγάπη* und dass er *πῦρ καταναλίσκον* ist, durch Zurückführung auf die Einheit ihres Grundes miteinander zu vermitteln. Mit Recht findet er die Vermittelung in dem bis jetzt zu wenig beachteten biblischen Begriffe der קִנְאָה *ζῆλος*, denn dass Jehova ein verzehrend Feuer ist, wird von der Schrift selbst dadurch erklärt, dass er אֵל קַנָּא ein eifernder eifersüchtiger Gott ist Deut. 4, 24[1]). Dass dieser Eifer als die Energie der ihr gekränktes Anrecht an die Creatur verfolgenden Liebe gedacht sein will, zeigt die in der Schrift heimische Vergleichung der Liebe Gottes zu seiner Gemeinde mit der ehelichen: es ist der Eifer der der Menschheit und insbesondere seiner Gemeinde zuvorgekommenen absoluten Liebe, welche wiedergeliebt und zwar ungetheilt wiedergeliebt sein will und ihr Recht auf Gegenliebe da wo ihr diese versagt wird zur Geltung bringt, mit Einem Worte: die Selbstvindication der zürnenden Liebe. Unter diesem Begriffe ist aber nicht nur der auf Wiedergewinnung abzweckende, sondern auch der die Unrettbaren verzehrende Eifer (Nah. 1, 2. Hebr. 10, 27) befasst, und die Schrift leitet also sowohl den Zorn, durch welchen die negirte Liebe sich selbst affirmirt, als den Zorn, welcher dem der Liebe Widerwärtigen schlechthin negirend entgegentritt, mit

1) Vgl. Dav. Chyträus, *Opp.* I, 530: ***Zelus est affectus mixtus ex amore et ira, cum videlicet amans aliquid irascitur illi, a quo laeditur res amata.***

andern Worten: sowohl den Eifer der Liebe als des Hasses nicht aus Liebe und Heiligkeit als zwei verschiedenen Entstehungsgründen, sondern aus dem einheitlichen Entstehungsgrunde der absoluten heiligen Liebe ab, welche, weil sie die absolute und heilige ist, Alles was sich von ihr nicht umschliessen lässt von sich ausschliesst (Jos. 24, 19). Bei dieser Grundanschauung, welche eine schliessliche Wiederbringung aller Verlorenen keineswegs zur nothwendigen Consequenz hat, erscheinen Heiligkeit und Wahrheit als eigenschaftliche Bestimmtheiten der Liebe, sie selbst aber, welche keine Eigenschaft ist und also diesen Beiden nicht als ein gleichartiges Drittes beigeordnet werden kann [1]), als das eigentliche Leben des göttlichen Wesens oder als das Verhalten Gottes, nach welchem sich vorerst das trinitarische Verhältniss und dann auch das Verhältniss des Dreieinigen zur Creatur gestaltet. Zugleich ist in dem doppelseitigen Begriffe der קִנְאָה der einheitliche Grund gefunden, aus welchem die Erlösungsthatsache begriffen sein will, von der Jesaia sagt 9, 6: „Der Eifer Jehova's der Heere wird solches vollführen.“ Ein zweiter Gewinn ist der, dass an die Stelle des Begriffs der Strafgerechtigkeit, zu welchem die ältere dogmatische Auffassung die in der Versöhnung offenbar gewordene *δικαιοσύνη* [2]) vereinseitigt, nun der den Schriftaussagen vom Leiden des Herrn als Büssung besser entsprechende Begriff des Zorns und zwar der *ὀργή* in ihrem Unterschiede von der *μέλλουσα ὀργή* tritt. Drittens kommt das Unveräusserliche an dem, was die Alten Ausgleichung der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit im Versöh-

1) s. Thomasius, Dogm. I §. 16. Bartholomäi, Jahrbb. für Deutsche Theologie 1861, geht so weit zu behaupten, dass es nicht möglich sei, von Gott selber Zorn auszusagen, wenn man das innerste Wesen Gottes allein in die Liebe setzt. Ich verweise dagegen auf Mehring, Seelenlehre (1857) §. 65.

2) s. die Abh. über den Begriff von צֶדֶק im zweiten Theile des B. Jesaia, Rudelbach-Guericke's Zeitschr. 1860 S. 401 ff.

nungswerk nannten, zu einem schriftgemässeren Ausdruck, welcher nicht mehr dem Einwurfe eines in Gott gesetzten Dualismus unterliegt.

Dass die Schrift von Gottes Zorn anthropopathisch und anthropomorphisch redet, ist eine auf der Hand liegende Beobachtung, welche aber nicht zu der Schlussfolgerung gemissbraucht werden darf, dass der Zorn selbst in Gott schlechthin zu negiren sei. Wenn Chrysostomus[1]) sagt: *οὐ θυμὸς ἐπὶ θεοῦ, ἀλλὰ τὸ τιμωρητικόν, καὶ οὐ πάθος ἐστίν,* so ist das eine so sehr über die Schrift sich hinwegsetzende Behauptung, dass Spinoza sich ähnlich ausspricht[2]). Da es sich hier nicht um einzelne Schriftaussagen, sondern um eine die Gottesbezeugung der Schrift gleichmässig vom ersten bis zum letzten Buche beherrschende und zu einem ihrer reichsten Begriffs- und Bilderkreise ausgeprägte Anschauung handelt, so wird man sich bei einem so oberflächlichen Urtheile nur beruhigen können, wenn man zur Schrift philosophische Vorurtheile mitbringt, durch die man sich die Erkenntniss des persönlichen heilsgeschichtlichen Gottes trüben lässt. Der biblische Gott ist einerseits der absolute Urgrund, in welchem die ewigen Principien und Urbilder aller Dinge enthalten sind und auch Geistes- und Seelen- und Sinnenleben des Menschen originiren, andererseits die absolute Persönlichkeit, welche unbeschadet ihrer alle blinde Nothwendigkeit ausschliessenden Freiheit sich zur Creatur in ein Wechselverhältniss der Bestimmung und Bestimmbarkeit gesetzt hat. Alles, ausgenommen das Böse als freie That, also abgesehen von dieser ethischen Beimischung auch die Mannigfaltigkeit der Affekte, hat in der Gottheit den letzten Grund des Bestandes. Dass auch der Zorn, fordert die Schrift gebieterisch, denn wenn es sich nicht so verhielte, würde sie

1) Opp. (ed. Montf.) 5, 262. Ebenso Hieronymus *in Zachar.* c. 1: *Ira Dei non perturbationem ejus significat, qui non irascitur, sed eorum merita atque peccata, in quos ira Dei desaevit.*

2) Ep. XXV: *more humano et secundum receptas vulgi opiniones.*

sich in höchst gottesunwürdiger Redeweise gefallen. Statt diesen im biblischen Gottesbewusstsein integrirenden Begriff entweder zu negiren oder durch Umsetzung in einen andern seinem lebensvollen Inhalte zu entfremden, sollte man also lieber auf Ritschl's Seite treten, in dessen Abh. *de ira Dei* 1859 die wenigstens von geziemendem Respekt vor der Schrift zeugende Aeusserung zu lesen ist: *Hoc dicimus, solvi non posse cogitatione theologica eam quaestionem, quid sit ira in Deo.*

Sollte denn aber wirklich kein theologischer Einblick in das Wesen göttlichen Zorns möglich sein, trotzdem dass die Schrift sich so häufig und mannigfach und eingehend darüber ausspricht? Die Frage ist ja zunächst keine metaphysische, sondern eine historische, denn es fragt sich, was sich die heiligen Schriftsteller unter dem Zorn in Gott gedacht haben. Ein fördernder Beitrag zur Lösung dieser Frage ist die vom Verf. des vorliegenden Werkes vorgetragene Unterscheidung des göttlichen Zorns nach seiner Person- und Naturseite. Der Verf. geht in Verfolgung dieses Unterschieds nicht so weit, wie das System der biblischen Psychologie[1]), wo an die Stelle des theologischen Begriffs der göttlichen Natur, welcher dem der menschlichen beseelten Leiblichkeit entspricht, der ohne Zweifel dogmatisch berechtigte Begriff des göttlichen כָּבוֹד gesetzt und in dieser ewigen Doxa Potenzen des Feuers und des Lichts unterschieden werden. Gott ist nach der Schrift in sich selbst schlechthin dunkelloses Licht, er wird aber den Sündern zu verzehrendem Feuer: das Licht Israels wird zu Feuer und sein Heiliger zur Flamme Jes. 10, 17. Er wird es, indem sein Zornwille die Potenzen des Feuers aufregt, welche in ihm selbst den Potenzen des Lichts nur zur Folie dienen, also durch Regress auf den Feuergrund, welcher das Substrat seiner Lichtherrlichkeit ist. Aus dieser Zornerregtheit in Gott, welche die freie Wirkung seines Zornwillens ist, wird der Zorn entbun-

1) s. daselbst die in Ausg. 2 hinzugekommenen Erläuterungen S. 132 und S. 189 – 191.

den, den Gott richterlich entsendet, und in ihr gründet der Zorn oder die Turba, welche das Gesetz in dem Sünder entbindet (Röm. 4, 15), denn das Böse ist einerseits freie That, welche Gottes Zornwillen, und andererseits naturhaftes Factum, welches Gottes Zornerregtheit zum Correlate hat.

Der Verf. vorliegender Schrift geht nicht so weit, und ich freue mich fast, dass er seine dogmatische Arbeit nicht in voraus durch Aneignung solcher Sätze discreditirt, welche als theosophische verrufen sind. Dass aber die Schrift in Gott Zornwillen und Zornfeuer unterscheidet, ist unabweisbar. Sie unterscheidet Zorn oder Zorneifer Gottes und Zorn מִלִּפְנֵי ה׳ oder מֵאִתּוֹ d. i. von seinem כָּבוֹד ausgehendes אֵשׁ. Der Zorn in letzterem Sinne ist es, den Gott entsendet oder ausschüttet und auf den sich die Bilder von der Zornruthe, den Zornpfeilen, der Zornkelter, dem Zornkelch beziehen: er entbrennt in Gott selbst und wird von da aus kosmisch, er ist Feuer in sich (Matth. 3, 11. 2 Thess. 1, 7—9. Hebr. 10, 27) und Feuer ist auch vorzugsweise seine kosmische Aeusserung (Ez. 39, 6. Apok. 20, 9). Die Schriftanschauung ist hier so constant, dass Anführung einzelner Stellen überflüssig ist und eher den falschen Schein erweckt, als finde sie sich nur hie und da und nicht allenthalben. Liebe und Zorn, Licht und Feuer sind durch die ganze Schrift hindurch correlate Begriffspaare. Der Verf. begnügt sich mit dem Geringsten und Unläugbarsten, wenn er das, was die Schrift göttliches Zornfeuer nennt, als eine gegen das creatürliche Böse reagirende Erregtheit der göttlichen Lebensmächte fasst; diese Definition ist richtig, obwohl hinter den biblischen Aufschlüssen zurückbleibend, und lässt sich nicht anfechten, denn in jedem persönlichen Wesen ist von dem Selbstbewusstsein als *merus actus* die in dasselbe aufgenommene Substanz seines Bestandes zu unterscheiden, und in diesem Sinne ist göttliche Natur θεῖα φύσις eine ebenso biblische (2 Petr. 1, 4) als kirchliche Begriffsbezeichnung.

Bei dieser Auffassung der Naturseite des Zorns bleibt es

dahingestellt, ob das somatische Moment des Zorns, welches man neuerdings treffend seine organische Resonanz genannt hat[1]), ein Gegenbild in Gott habe. Nichtsdestoweniger aber entstehen zwei Fragen, deren kurze und bündige Beantwortung dem vorliegenden Werke zur Ergänzung gereichen dürfte. Affekte sind, wie seit Herbart[2]) definirt wird, Gemüthslagen, worin die Vorstellungen beträchtlich von ihrem Gleichgewicht entfernt sind. Demgemäss ist auch der Zorn Störung des Gleichgewichtszustandes der Gemüthslage, und es fragt sich, wie der Affekt des Zorns mit der immergleichen Seligkeit Gottes vereinbar ist.

In Beantwortung dieser Frage will in Betracht gezogen sein, dass das Wechselverhältniss Gottes zur Creatur, vermöge dessen diese bestimmend auf Gott einwirken kann, Gottes eigne freie Setzung ist und dass Er auch innerhalb des Affekts, ohne davon überrascht und hingerissen zu werden, der schlechthin Freie bleibt. Sodann: dass es nur sein Verhältniss zur Welt ist, welches durch die Sünde subjektiv wie objektiv gestört wird, ohne dass sein seliges Leben in sich selber eine Störung erleidet. Die eigentliche Antwort aber liegt in dem Apostelg. 15, 18 ausgesprochenen Satze: *γνωστὸν ἀπ᾽ αἰῶνος τῷ κυρίῳ τὸ ἔργον αὐτοῦ*, dass Er, wie sein eignes Wesen eitel Liebe und schlechthin gut und trübungsloses Licht ist, so auch die creatürliche Geschichte, indem sein ewiges Wissen und Wollen Anfang, Mittel und Ende derselben umfasst, als Triumph der Liebe, des Guten und des Lichts vor sich hat. Denn das Hexaëmeron der Weltgeschichte endet, wie das der Weltschöpfung, in ein והנה טוב מאד. Der Zorn ist nur ein Factor in diesem Vollendungsprocesse, er ist Entbrennen des Eifers der sicheren Schritts ihrem Ziele zustrebenden Liebe. Was uns sich geschichtlich entfaltet und zu zeitlicher Erscheinung kommt, ist Alles in Gott ewige Einheit, und in dieser

1) s. W. F. Volckmann, Grundriss der Psychologie (1856) §. 127.

2) Psychologie als Wissenschaft (Th. II) §. 106.

Einheit ist zwar unendliche Mannigfaltigkeit, so aber dass jedes Moment dieser Mannigfaltigkeit, obwohl wir es vorstellend isoliren, doch nur ein von der Ewigkeit durchwaltetes Glied eines ewig geschlossenen lebendigen Ganzen ist.

Eine zweite Frage drängt sich auf, wenn man die psychologische Thatsache, dass der Zorn, wie alle Affekte, keine sich gleichbleibende Gemüthslage, sondern eine vorübergehende Störung derselben ist, mit der historischen Thatsache zusammenhält, dass die Menschheit infolge der Sünde dem göttlichen Zorne verfallen ist: diese beiden Thatsachen scheinen unvereinbar. Aber erstens müssen wir hier wieder daran erinnern, dass Gott ja überhaupt nicht zürnt, wie ein Mensch zürnt, welcher zürnend ausser sich geräth; Gott bleibt zürnend Herr des Zorns, sein Zürnen ist einerseits zwar Folge eines von ihm selbst ermöglichten Pathos, andererseits aber Wirkung freier Selbstbestimmung, wie Joh. 11, 33 auch vom Gottmenschen gesagt wird: *ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι καὶ ἐτάραξεν ἑαυτόν.* Zweitens bemisst sich der Zorn, zumal der heilige, nach der Dauer des das Selbstgefühl empörenden Objekts; Gott aber erfährt nicht blos wie der Mensch vereinzelte zornerregende Begegnisse, sondern hat sich gegenüber die gesammte in Sünde verderbte und immer tiefer sich verderbende Menschheit in dem ganzen Umfang ihres Mitgliederbestandes und ihrer Geschichte. Drittens ist der Zorn, welchem die gefallene Menschheit untersteht, infolge des göttlichen Liebesrathschlusses nicht Zorn des Hasses, sondern Zorn der Liebe: es ist Zorn der sich selbst auf dem Wege des Zorns vermittelnden Liebe, wir sind, wie der h. Bernhard es ausdrückt, von Natur *filii irae*, *non furoris*[1]). Der Zorn des Hasses tritt überall erst da ein, wo der Mensch die ihn aus seiner Gottentfremdung und Gottesfeindschaft zurückgewinnen wollende erlöserische Liebe, welche vorbereitungsweise auch schon über der vorchristlichen Menschheit waltete, schnöde zurückstösst.

1) Die Hauptstelle ist *Sermo in Cant.* LXIX, 3.

Erst wo dies geschieht, kommt der bis dahin im Dienst der Liebe stehende Zorn als Zorn des Hasses, welcher die reine Kehrseite der Liebe ist, zum Ausbruch. Dieser peremtorische Zorn, welcher am Ende der Weltgeschichte über die ausser Christo verbliebene Menschenmenge ergehen wird, heisst in der Schrift der kommende oder künftige Zorn (ἡ ἐρχομένη oder ἡ μέλλουσα ὀργή), und der Herr Jesus heisst unser Erlöser von diesem künftigen Zorn 1 Thess. 1, 10 (vgl. Röm. 5, 9), weil er die blutige Sühne des Zorns vollbracht hat, welcher schliesslich gegen die Verächter der in ihm offenbar gewordenen Liebe hervorbrechen wird. Dieser schliessliche Zorn ist darum auch sein eigner und heisst deshalb ἡ ὀργὴ τοῦ ἀρνίου. Er währt ewig, weil die Liebe, welche auf ewig retten wollte, auf ewig verschmäht ist. Die Weltgeschichte läuft in Ueberwindung des Bösen aus, nicht in Vernichtung. Der Zornwille hält es ewig nieder und das Zornfeuer verzehrt es. Die Schrift weiss nichts von dem vermeintlich gotteswürdigeren Weltgeschichtsschluss der Apokatastatiker. — —

Der Verf. vorliegenden Werkes hat mir verstattet, dessen Entstehungsgeschichte zu erzählen. Es möge aber die Bemerkung genügen, dass er mir den ersten Entwurf schon im Frühjahr 1858 vorlegte. Seitdem hat er diesen unter ernstem rastlosem Ringen mehrere Male umgearbeitet. Es ist ein Versuch, neben Ritschl und Bartholomaei der dritte in neuester Zeit. Drei Schritte führen in einer so wichtigen und schwierigen Sache noch nicht zum Ziele. Dass der Verf. aber die Untersuchung methodisch und sachlich gefördert hat — diese Anerkennung wird man, wie ich hoffe, seinem redlichen Streben nicht versagen, zumal wenn man, ohne an einzelnen Theilen zu haften, das Ganze der Arbeit ins Auge fasst.

LITERATUR

der Hofmann'schen Controverse über die Versöhnung.

v. Hofmann, Der Schriftbeweis. Ein theologischer Versuch. Der zweiten Hälfte erste Abtheilung. [Christi Person und Werk behandelnd.] 1853.

Philippi, Commentar über den Brief an die Römer. Zweite Aufl. 1856. Vorrede.

v. Hofmann, Begründete Abweisung eines nicht begründeten Vorwurfs, Erlanger Zeitschr. 1856 (Februar-März-Heft) S. 175—192.

Philippi, Herr Dr. von Hofmann gegenüber der lutherischen Versöhnungs- und Rechtfertigungslehre. 1856.

Heinr. Schmid, Dr. v. Hofmanns Lehre von der Versöhnung in ihrem Verhältniss zum kirchlichen Bekenntniss und zur kirchlichen Dogmatik geprüft. 1856.

Ebrard, Ist die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung Christi in der heiligen Schrift begründet? Eine wissenschaftliche Untersuchung. Drei Artikel, Allgem. Kirchen-Zeitung 1856 Nr. 116 (4. Oct.) —127 (20. Dec.), später auch als besondere Schrift erschienen u. d. T.: Die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung in der heiligen Schrift begründet u. s. w. 1857.

Zur Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, Evangelische Kirchenzeitung 1856 Nr. 80—84.

v. Hofmann, Schutzschriften für eine neue Weise, alte Wahrheit zu lehren. Erstes Stück. Die Versöhnung Gottes und Rechtfertigung des Menschen betreffend, und zwar, was ich angeblich über sie nicht lehre, in Wirklichkeit aber doch lehre, und angeblich über sie lehre, in Wirklichkeit aber nicht lehre. 1856.

Dorpater Theol. Facultät, Erklärung, Kliefoth-Mejers Kirchliche Zeitschrift 1857, 1 S. 65—71.

Luthardt, Anzeige des Tholuck'schen Römerbriefes, Reuters Repertorium 1857 Januar-Heft.

Thomasius, Das Bekenntniss der lutherischen Kirche von der Versöhnung und die Versöhnungslehre D. Chr. K. v. Hofmanns, Mit einem Nachwort von **Harnack**. 1857.

Der Streit unter den „Lutheranern". II. Der Conflikt unter den Mitgliedern der theologischen Facultät in Erlangen. Allgem. Kirchen-Zeit. 1857 Nr. 23.

Kraussold, Theologische Zeitfragen besprochen in Pastoral-Conferenzen. Heftchen I. Aufsatz 4: Der Hofmann-Philippi'sche Streit über die Erlösungslehre. 1857.

v. Hofmann, Schutzschriften u. s. w. Zweites Stück. Christi Versöhnungswerk betreffend, und zwar, was die Kirche davon lehrt, und wie sich hiezu verhält, was ich davon lehre. 1857.

Delitzsch, Commentar zum Briefe an die Hebräer. Mit archäologischen und dogmatischen Excursen über das Opfer und die Versöhnung. (Zweite Schlussbetrachtung: Ueber den festen Schriftgrund der Kirchenlehre von der stellvertretenden Genugthuung.) 1857.

Gess, Der geschichtliche Entwickelungsgang der neutestamentlichen Versühnungslehre, Jahrbücher für Deutsche Theologie Bd. II Heft 4. 1857.

Mich. Baumgarten, Vater, nicht mein, sondern dein Wille geschehe! Eine Passionsbetrachtung. 1858.*)

Bodemeyer, Zur Lehre von der Versöhnung und Rechtfertigung. Mit Beziehung auf den Hofmann-Philippi'schen Streit über die Versöhnungslehre. 1858.

Alex. Schweizer, Die Lehre des Apostels Paulus vom erlösenden Tode Christi, von Galat. 3, 13 und 14 aus beleuchtet, Studien und Kritiken Bd. XXXI Heft 3. 1858.

Jul. Köstlin, Einheit und Mannigfaltigkeit in der neutestamentlichen Lehre. III. Erörterung von einzelnen Hauptlehren (S. 118—129 Selbstopfer Christi), Jahrbb. für Deutsche Theologie Bd. III Heft 1. 1858.

Weizsäcker, Um was handelt es sich in dem Streite über die Versöhnungslehre? Jahrbb. für Deutsche Theologie. Bd. III Heft 1. 1858.

Gess, Zur Lehre von der Versühnung. Dogmatische Entwicklung der neutestamentlichen Lehre von der Versühnung. Jahrbb. für Deutsche Theologie Bd. III Heft 4. 1858.

*) Wir nennen nur diese Schrift, aber es gehören hieher auch die in der Sache Baumgartens abgegebenen Gutachten und seine Selbstvertheidigungsschriften, inwiefern sie die ihm schuldgegebene Abweichung von der kirchlichen Versöhnungslehre betreffen.

v. Hofmann, Schutzschriften u. s. w. Drittes Stück. Christi Versöhnungswerk betreffend, und zwar, wie ich meine, dass man es die Unmündigen lehren soll. 1859.

Thomasius, Christi Person und Werk. Darstellung der evangelisch-lutherischen Dogmatik vom Standpunkte der Christologie aus. Dritter Theil. Das Werk des Mittlers. Erste Abtheilung [Die einmalige Wiederherstellung der Gemeinschaft zwischen Gott und Menschen und die währende Vermittlung der ein für allemal wiederhergestellten Gemeinschaft] 1859.

Gess, Die Nothwendigkeit des Sühnens Christi, Jahrbb. für Deutsche Theologie Bd. IV. Heft 3. 1859.

Frank, *Ad ecclesiasticam de satisfactione Christi doctrinam quid redundaverit ex lite Osiandrica.* 1859.

Derselbe, *Ad ecclesiasticam de satisfactione Christi doctrinam observationes aliquod dogmaticae.* 1859.

Ritschl, *De ira Dei.* 1859. 4.

Kahnis, Der innere Gang des deutschen Protestantismus seit Mitte des vorigen Jahrhunderts. Zweite Aufl. 1860.

Schneider, Nachweisung, dass die im Bekenntniss unserer Kirche enthaltene Lehre von der stellvertretenden Bedeutung des Opfertodes Christi im Einklang stehe mit der heiligen Schrift, Studien und Kritiken Bd. XXXIII Heft 4. 1860.

Ritschl, Studien über die Begriffe von der Genugthuung und dem Verdienste Christi, Jahrbb. für Deutsche Theologie, Bd. V Heft 4 1860.

Held, *De opere Jesu Christi salutari quid M. Lutherus senserit etc. Commentatio theologica.* 1860.

Theod. Schott, Der erste Brief Petri erklärt. 1861 (s. bes. S. 156—172).

Bartholomäi, Vom Zorn Gottes. Eine biblisch-dogmatische Studie. Jahrbb. für Deutsche Theologie, Bd. VI Heft 2. 1861.

Frank, Die Theologie der Concordienformel historisch-dogmatisch entwickelt und beleuchtet. II. Die Artikel von der Gerechtigkeit des Glaubens, von den guten Werken, vom Gesetz und Evangelium und vom dritten Brauch des Gesetzes. 1861.

* *

[Einschlägige Controverse über das alttestamentliche Opfer:]

Keil, Die Opfer des Alten Bundes nach ihrer symbolischen und typischen Bedeutung, Rudelbach-Guericke's Zeitsch. 1856 Quartalheft 4 und 1857 Quartalheft 1.

Keil, Handbuch der biblischen Archäologie. Erste Hälfte: Die gottesdienstlichen Verhältnisse der Israeliten. 1858.

Kliefoth, Die ursprüngliche Gottesdienstordnung, Bd. I (Der Liturgischen Abhandlungen Bd. IV) 1858.

Vom Zorne Gottes.

Ein biblisch-theologischer Versuch

von

Ferdinand Weber.

Einleitung.

Wenn zu den neueren Bearbeitungen unsres Themas auch diese hinzutritt, so muss sie ihre Berechtigung in einer neuen Auffassung der Aufgabe und einer selbstständigen Methode ihrer Lösung haben. Beides nachzuweisen und damit die Arbeit selbst in ihrem Verhältniss zu vorangegangenen der Art zu charakterisiren, den Leser aber im Voraus vertraut zu machen mit dem, was dieser theologische Versuch zu leisten unternommen: — ist der Zweck dieser einleitenden Worte. Was nun vorerst die Aufgabe anlangt, die wir uns gesteckt, so unterscheidet sie sich wesentlich von der, die Andre bei der Behandlung dieses Gegenstandes verfolgen[1]). Sie suchen den Begriff des göttlichen Zorns festzustellen, gegen andre Begriffe abzugrenzen, im Verhältniss zu denselben zu bestimmen, und ihm seine Bedeutung im theologischen System anzuweisen. Die Aufgabe ist da mehr dogmatischer Natur.

1) Der Zorn Gottes hat von Seiten der Theologie nicht die gebührende Würdigung gefunden, so dass ausser der älteren Monographie von Lactantius *De ira ad Donatum* und den neueren von Ritschl (*De ira Dei*, Bonn 1859) und Bartholomäi (in den deutschen Jahrbüchern 1861, 2. Heft) kaum eine bedeutendere Monographie darüber zu finden ist. Die Dogmatiker behandeln ihn gewöhnlich nebenbei unter dem *locus* von der Gerechtigkeit; am meisten sind auf den Gegenstand in neuester Zeit Thomasius, Lange, Schöberlein und Delitzsch in der biblischen Psychologie eingegangen.

Wir dagegen fassen den Zorn Gottes weniger als einen fertigen Begriff, denn als den Ausdruck einer vom Anbeginn der Geschichte bis zu ihrem Ende gehenden Manifestation des in der Liebe Heiligen, und meinen also der Aufgabe, die Schriftlehre vom Zorn Gottes darzustellen, nur dadurch zu genügen, dass wir vor allem eine Geschichte der göttlichen Zornesoffenbarung herzustellen suchen. Unsre Aufgabe ist demgemäss mehr historischer, als dogmatischer Natur.

Aber diese historische Darstellung verfolgt auch ein Ziel und dient einem Gedanken, welche ihr neben andren Versuchen dieser Art selbstständige Bedeutung verleihen. Während z. B. Ritschl den Zorn dahin reduzirt, dass er nur gegen die Verächter des Heils in Christo sich kehre, also wesentlich der Eschatologie angehöre, mit dem Verhältniss Gottes zur Menschheit aber, wie es durch die Sünde bedingt und in der Versöhnung in Christo erneuert ist, nichts zu thun habe, — sehen wir gerade in der Versöhnung durch Christum den Ziel- und Wendepunkt in der Geschichte der göttlichen Zornesoffenbarung, und unsre historische Darstellung erreicht ihre Höhe in dem Nachweise, dass mit der Versöhnung durch Christum der Zorn Gottes in der ganzen Tiefe seiner Wahrheit und seines Ernstes sich geoffenbart habe: — die Historie der göttlichen Zornesoffenbarung ist also wesentlich der Nachweis der Objectivität des Versöhnungswerkes Christi als Sühnung des göttlichen Zorns. Damit scheint denn freilich die Grenze, welche sich das Thema *de ira Dei* steckt, überschritten zu sein, aber es ist nicht an dem. Die Darstellung der Geschichte des göttlichen Zorns ist eines theils weiter und anderntheils enger, als die Darstellung der Versöhnung durch Christum. Weiter, — denn sie hat es mit dem Anfang, der Mitte und dem Ende der Gottesoffenbarung gegen die Sünder zu thun, während die Versöhnung die Mitte der Offenbarung der heiligen Liebe bezeichnet, — aber auch enger, denn eine Darstellung der Versöhnung hat das Versöhnungswerk ebenso unter dem Gesichtspunkt der Liebe als des Zornes Gottes zu betrachten, während wir lediglich die Frage im Auge haben, ob die Versöhnung durch Christum sich auf Gottes Zorn beziehe, d. i. ob

Gottes Zorn gesühnt sei und inwiefern er es sei. So steht also unsere Arbeit, obwohl sie nicht eine Lehre von der Versöhnung beabsichtigt, doch im engsten Verhältniss zur Versöhnungslehre; sie dient ihr, sie möchte eine Beantwortung der Frage sein, ob es in Wahrheit eine Sühne des göttlichen Zornes gebe oder nicht, — und gerade hierin hat sie das Eigenthümliche ihres Zieles, dass sie den Nachweis liefert, dass die Geschichte des göttlichen Zorns im Sühnwerk Christi ihren Ziel- und Wendepunkt habe.

Ich glaube nur solchergestalt der Aufgabe genügen zu können, die Schriftlehre vom Zorn Gottes darzustellen; denn die Schrift gibt zwar nirgends eine Definition, wohl aber eine sehr markirte Geschichte seiner Offenbarung. Sie überlässt es uns hier, wie auch sonst aus der Offenbarung das Wesen Gottes zu erkennen, welches sich in derselben explicirt. Nichts desto weniger wird aber auch unsrer historischen Darstellung der Versuch vorangehen müssen, den Begriff des göttlichen Zorns festzustellen, soweit er sich aus den Benennungen, welche die Schrift für ihn hat, sowie aus den Verbindungen mit andern verwandten Begriffen, in welche er eintritt, erkennen lässt. Es geschieht diess erstlich in der Absicht, die Frage zu beantworten, ob der Zorn Gottes nicht umgedeutet werden müsse in einen andern Begriff, — womit unsre ganze Aufgabe hinfiele, da wir es dann durchweg nicht mit einem Realen, sondern mit einem Gebilde der Phantasie zu thun hätten, — und sodann die Weitschaft des Begriffs aufzuzeigen, um daraus die Möglichkeit einer G e s c h i c h t e des göttlichen Zorns zu erkennen.

Nach dieser Festsetzung unsrer Aufgabe und ihres Ziels können wir uns über die M e t h o d e unsres Verfahrens kurz fassen. Wir können natürlich unser Ziel nicht erreichen durch eine blosse, mehr oder minder vollständige Zusammenstellung der wichtigsten Schriftaussagen vom Zorn Gottes, wie das von Andern geschehen ist. Allerdings werden wir im ersten Theil der Arbeit ähnlich verfahren, d. h. aus den verschiedenen Bezeichnungen des Zornes und den mannichfaltigen Verbindungen dieses Begriffes sein eigenthümliches Wesen zu erkennen suchen, — aber dieser vorläufige

Versuch, den Begriff festzustellen, dient nur dem II. Haupttheil zur Unterlage und muss durch ihn wieder seine Bestätigung erhalten. Denn der zweite Theil, welcher den Ursprung oder Anfang des göttlichen Zorns, den Zorn Gottes in der Zeit der Geduld, den Zorn Gottes und seine Versühnung, endlich den Zorn Gottes und das Gericht darlegt, also Geschichte der göttlichen Zornesoffenbarung ist, stellt den Zorn Gottes in der geschichtlichen Explikation aller seiner Momente dar, und aus ihrer Uebersicht erst kann klar werden, ob unsre Bestimmung des Begriffs auch wirklich alles in sich schliesse was demselben wesentlich eignet, ob wir ihn somit richtig bestimmt haben. So ist denn der erste Haupttheil Grundlegung des zweiten, und dieser ist's, welcher die gestellte Aufgabe vor allem zu lösen hat. —

Nach diesen Vorbemerkungen, welche die Berechtigung des Versuchs, seine Aufgabe wie seine Methode andeuteten, gehen wir zur Lösung selber über.

I.

Vom Wesen des göttlichen Zorns.

Καὶ γὰρ ὁ θεὸς ἡμῶν πῦρ καταναλίσκον.

Ebr. 12, 29.

I.

Vom Wesen des göttlichen Zorns.

Καὶ γὰρ ὁ θεὸς ἡμῶν πῦρ
καταναλίσκον.

Ebr. 12, 29.

§. 1.

Von der Realität des göttlichen Zorns.

Wenn man daran geht, das Wesen des göttlichen Zorns zu erforschen, so kann man sich der Aufgabe nicht entziehen, vor allem die Berechtigung eines solchen Versuchs nachzuweisen. Denn so bedeutend auch dasjenige ist, was die heilige Schrift vom Zorn Gottes berichtet und lehrt, so gering war je und je die Bemühung der Theologen, dem näher nachzudenken, was es denn um den so oft erwähnten, durch alle Stadien der Heilsgeschichte wirksamen Gotteszorn sein möge. Ja man beseitigte die Aufgabe selbst, indem man sich dem Vorurtheil ergab, dass die Schrift überall da, wo sie vom Zorn Gottes rede, etwas anderes verstehe, als das Wort selbst besage, da die eigentliche Auffassung dieses Ausdrucks eine Gottes unwürdige Vorstellung ergeben würde. So besonders die griechischen Väter[1]), — dann von Augustin[2]) an auch die abendländische Theologie. Auch unsre alten Dogmatiker sind der eigentlichen Auffassung jenes Begriffs gänzlich abhold, und unter den Neueren hat man entweder die Frage nach dem Wesen des göttlichen Zorns ganz abgewiesen[3]),

1) Vgl. z. B. Chrysostomus (bei J. Gerhard loc. ed. Cotta II, 92): *Μὴ πρόσεχε τῇ εὐτελείᾳ τῶν λέξεων, ἀλλὰ λαβὲ θεοπρεπῆ τὰ νοήματα.*

3) Siehe die Beweisstellen für die Augustin'sche Theorie, die der Scholastiker und altprotestantischen Dogmatiker an späterem Orte.

3) So Ritschl, *de ira Dei*, p. 23. Anders Bartholomäi, Jahrbücher für deutsche Theologie, 1861, S. 260, der auf die Probleme in der Frage nach dem Wesen des göttlichen Zorns sich tiefer eingelassen.

oder wollte demselben wenigstens nur in der Peripherie des göttlichen Wesens, d. h. in seiner inweltlichen Selbstbezeugung, Raum lassen [1]). — Nur wenige Theologen der neueren Zeit nehmen den Zorn Gottes in seiner vollen Realität [2]). —

Aber welch ein Widerspruch ist es, den Zorn Gottes im eigentlichen Sinne zu leugnen und doch eine Versöhnung im eigentlichen Sinne anzunehmen. Oder sollte es wirklich eine Versöhnung geben, wo kein Zorn waltet? Man würde da, wo man den Zorn Gottes mit seiner strafenden Gerechtigkeit identificirt [3]), doch wohl besser bloss von Genugthuung als von Versöhnung reden. Gerade daraus aber, dass, wo kein Zorn im eigentlichen Sinne ist, auch keine Versöhnung im eigentlichen Sinne stattfinden kann, — ebendaraus geht hervor, dass es der Mühe sich verlohnt, die Frage ernstlich zu erwägen, ob der Zorn Gottes, von welchem die heilige Schrift so oft und mit solchem Nachdruck berichtet, im eigentlichen, d. h. dem menschlichen Zorn wesentlich analogen Sinne zu fassen sei oder nicht.

Sehen wir uns also getrost 1) die Einwände an, 2) die Gründe für die Realität des göttlichen Zornaffekts und 3) was

Ich freue mich in den meisten Punkten mit ihm eine Spur zu verfolgen. — Uebrigens ergänzt seine Abhandlung diese Arbeit durch reicheren literarischen Nachweis aus den Arbeiten neuerer Zeit, besonders denen der Theosophie.

1) So Beck, christl. Lehrwissenschaft, S. 544, welcher lehrt, dass Gott durch seinen Zorn sich mit der Welt berühre „in der allem inne und durch alles wirkenden Energie seines Lebens, welche nicht eine abstracte ist, sondern die concrete Gegenwart seines offenbarenden Wesens, durch seine göttliche Natur (*θεία φύσις, θειότης*) in der geschöpflichen Natur“. Wenn er dann aber sagt, dass „in die innere Ruhe und Seligkeit Gottes selbst mit dem Zorn keine Störung verlegt werde, weil Gott nicht in seiner Transcendenz, nicht in der über Alles erhabenen Einigkeit seines Lebens mit der Welt in Berührung komme“ — so ist damit der Zorn aus dem Innern Gottes, aus seinem innersten Leben, verwiesen, und das Problem damit eigentlich abgewiesen.

2) Z. B. Harless, Epheserbrief S. 168 f. Philippi, Römerbrief S. 19 f.

3) So die V.V. *ὀργή = τιμωρία;* Zornerweis = Zorn. S. Harless l. l.

aus derselben für die Untersuchung vom Wesen des göttlichen Zorns resultire.

1) Man ist der eigentlichen Auffassung des göttlichen Zorns abgeneigt, weil er, menschlich gefasst, des göttlichen Wesens unwürdig sei. Wie oft dieser Einwand wiederholt worden, woher er seinen Ursprung genommen, — diess nachzuweisen, behalten wir einer spätern Stelle der Untersuchung vor: — hier fassen wir lediglich die Frage in's Auge, was an dem Einwande selber sei. Da müssen wir uns denn vor allem dagegen verwahren, dass eine reale Auffassung des göttlichen Zorns denselben ohne weiteres mit dem menschlichen Zorn identificire[1]. Wir unterscheiden das Wesen von den Accidenzien; diese, — wie sie in der Verschiedenheit des Subjects begründet sind, — mögen, ja müssen bei dem göttlichen und dem menschlichen Zorn andre sein, — das Wesen aber ist eines und dasselbe, und diess widerstreitet der Würde des göttlichen Wesens so wenig, dass das Zürnen, wenigstens der Möglichkeit nach, nothwendig zu demselben gehört. Denn was ist der menschliche Zorn, losgedacht von der Beimischung der Sünde? Ist er nicht, um mit einem neueren Theologen[2] zu reden, „die mächtige, der Hemmung gegenüber eintretende Erregung des wollenden Geistes, oder die gespannteste Energie des sittlichen Wollens, kurz: der Eifer der (verletzten) Liebe?“ — Was sollte aber an alle dem Gottes unwürdig sein? Das πάθος? Aber woher wissen wir, dass Gott kein πάθος habe?

1) Vgl. die Deduction bei Joh. Gerhard, opp. ed. Cotta II, 176, die wir später ausführlicher besprechen, und in welcher er den menschlichen Zorn in der Weise der Scholastiker physiologisch und psychologisch analysirt, und dann darthut, dass doch in Gott kein *fervor sanguinis, qui circa cor est etc.* zu denken sei; — wobei freilich nur die Oberfläche der Sache, nicht sie selbst in Betracht kommt.

2) S. Ullmann, in Studien u. Kritiken, Jahrgang 1845, S. 670 ff. — eine treffliche Auseinandersetzung der Begriffe Hass und Zorn, der wir nicht allenthalben, aber namentlich in den angeführten Bestimmungen beitreten müssen.

Es ist eine missliche Sache um die Annahme s. g. Anthropopathismen in den Schriftaussagen vom göttlichen Wesen und Walten. Einmal legt man bei der Ausscheidung alles s. g. Anthropopathischen aus dem Wesen Gottes einen fertigen, ganz wo anders, als auf dem Boden der Offenbarung erwachsenen Begriff des göttlichen Wesens zu Grunde, der gar keine kanonische Berechtigung, keine kritische Bedeutung hat [1]). Sodann aber sieht man sich genöthigt, für das, was man als Anthropopathismus gestrichen, das dem göttlichen Wesen Entsprechende einzusetzen und hier bestimmt nun lediglich die Willkür [2]). — Angesichts dessen wird es wohl besser sein, ehe ein Maassstab gefunden ist für die Beurtheilung der s. g. Anthropopathismen, sie zu belassen, um so mehr, als solcher Anthropopathismen sich ziemlich so viele finden, als es Eigenschaften Gottes im Verhältniss zur sündigen Creatur gibt. Wenn aber der Zorn Gottes, sofern er ein *πάϑος* ist, nicht der uneigentlichen, d. h. willkürlichen Auffassungsweise anheimfällt, was sollte dann hindern an der Annahme der Realität eines solchen Affektes in Gott? Denn Zorn involvirt den Begriff der Macht; er ist selber die Uebermacht eines Wesens sowohl im Gefühl, als im Wollen, als in der Lebensäusserung. So betrachtet wird der Zorn Gottes in seiner Realität sogar gefordert, wenn man sich das göttliche Wesen, das unbestrittenermaassen dem religiösen Bewusstsein immer als das absolute gegenwärtig ist, unverkürzt denken soll.

Somit werden wir dem Einwand der Gottesunwürdigkeit des Zornaffekts lediglich die richtige Auffassung von dem Wesen desselben entgegenzuhalten haben, um ihn selber zu entkräften, und es wird für's erste klar sein, dass dieser Einwand nicht hindert, den Zorn Gottes in seiner vollen Realität aufzufassen und in diesem Sinne sein Wesen zu erforschen.

Darauf werden wir aber auch positiv hingewiesen, wenn wir

1) Das gilt namentlich von dem Gottesbegriff der griech. Väter, wovon später mehr.

2) Man that diess etwa mit Anwendung der Formel: ***metonymia causae pro effectu***, also ***ira*** = ***poena***. Vgl. Harless u. Philippi l. l.

2) erwägen, welche bedeutenden Gründe für die reale Auffassung des göttlichen Zornes sprechen. Es sind das theils nähere, theils fernere.

Als nähere Gründe machen wir geltend, dass doch in der Ausdrucksweise der heil. Schrift nirgends eine Spur davon zu entdecken ist, dass mit dem Zorn, sofern er von Gott ausgesagt wird, wesentlich etwas anderes ausgesagt sein solle, als wenn er dem Menschen beigelegt wird. Dagegen nehmen wir wahr und dürfen uns dafür einfach auf unsere spätere Darlegung berufen, dass sich eine reiche Synonymie des in Rede stehenden Begriffs in der Schriftsprache entwickelt hat, und zwar so, dass man dadurch eine Vorstellung vom ersten Werden und Entstehen bis zur äussersten und letzten Bethätigung des göttlichen Zorns gewinnt. Das passt auf einen puren Akt, wie es doch das Strafverhängniss oder auch der Strafvollzug ist, keineswegs. Man bekommt vielmehr den Eindruck, dass der Zorn, welchen die heil. Schrift Gott beilegt, ein Affekt sei[1]), so gut wie es der menschliche ist, und wir werden später erkennen, dass man die Schriftaussagen verflachen, entleeren und abschwächen muss, wenn man die Realität des göttlichen Zornaffekts leugnen will[2]).

Und wie könnte man das, um auf die Gründe andrer Art zu kommen, angesichts der Thatsache, dass der Sohn Gottes selbst wie an andren Affekten, so auch an diesem Theil genommen hat? Geht daraus nicht hervor, dass es göttlichem Wesen nicht widerstrebe, an menschlichen Affekten und auch an dem des Zornes Theil zu nehmen? Diese Thatsache gewinnt aber ihren vollen Werth erst dann, wenn wir bedenken, dass überhaupt durch die Menschwerdung Gottes der thatsächliche Beweis gege-

1) Vgl. Philippi l. l. „Die ὀργή bezeichnet eine innere Bestimmtheit des göttlichen Wesens selbst“ — etc.

2) Vgl. Harless l. l. „Will ja doch auch unsre Sprache, wenn sie sagt: seine Liebe erquickt mich, sein Zorn betrübt mich, etwas Anderes sagen, als: seine Liebesbeweise, oder die Strafe, die er verhängt, haben diese und jene Wirkung, und wir würden eine solche Deutung als eine sprachverflachende und sinnverwirrende verwerfen.“

ben ist, dass menschliches Wesen göttlichem nicht schlechthin widerstrebe, dass es mithin lediglich des Nachweises bedarf, ob ein Affekt, wie der Zorn, wenigstens der Potenz nach, dem menschlichen Wesen eigne, um ihn auch dem göttlichen beilegen zu können.

Ja mehr als diess. Wenn damit Ernst gemacht werden soll, dass das rein menschliche Wesen am göttlichen sein Urbild habe, so ist der Zorn eines Menschen nur ein schwaches Abbild des göttlichen. Nicht *via negationis*, wenn man anders sich bei dem menschlichen Zorn nicht an seine Erscheinung, sondern an sein Wesen hält, — sondern *via eminentiae* muss man verfahren, um das Wesen des göttlichen Zorns zu erforschen. So gewiss als wir Gottes Bild tragen in allem, was uns als Menschen wirklich wesentlich ist und so gewiss der Zorn etwas nicht durch die Sünde bedingtes, sondern in der Kräftigkeit menschlichen Willens begründetes ist[1]), so gewiss hat er in Gott sein Urbild, so gewiss erscheint erst im Zorn Gottes der Zorn überhaupt in seinem wahren Wesen.

Das sind Sätze, die später noch weiter ausgeführt und tiefer begründet werden, die aber auch so hingestellt schon ausreichen, die Realität der Schriftaussagen vom Zorn Gottes aufrecht zu erhalten.

3) Was gewinnen wir aber daraus?

Für's erste die Gewissheit, dass wir berechtigt sind, dem Wesen des göttlichen Zorns näher nachzuforschen. Wäre die Realität des göttlichen Zorns nicht so gewiss, wäre er des göttlichen Wesens unwürdig und ihm widerstrebend, so müssten wir mit Augustin und Anderen vielmehr darnach suchen, was wohl für den göttlichen „Zorn“ Entsprechendes einzusetzen sei, den Begriff selbst aber von vornherein aufgeben. Diess ist nun aber nicht der Fall, sondern der Versuch erscheint berechtigt, dem Wesen des göttlichen Zornes weiter nachzudenken. Dieser Versuch aber erscheint für's zweite auch als nöthig. Denn wenn

1) Vgl. Ullmann l. l. „Die Möglichkeit des Zürnens liegt in jedem kräftigen Willen.“

uns die Thatsache, dass der menschliche Zorn selbst nur Abbild eines göttlichen Affekts dieses Namens sei, die Realität des letzteren gewiss machte, so erkennen wir doch zugleich daraus, dass der göttliche Zorn gegenüber dem menschlichen sein Besonderes habe, das aus diesem nicht könne erkannt werden. Sind auch die wesentlichen Grundzüge im göttlichen und menschlichen Zornaffekt dieselben, so erscheinen sie doch nach der Verschiedenheit der Subjekte verschieden und man hat somit die Aufgabe, wie Einheit, so auch Unterschied zwischen göttlichem und menschlichem Zornaffekt aufzusuchen. Aber jedenfalls ist es nun für's dritte gewiss, dass für die Erforschung des göttlichen Zorns ein sicherer Weg gewiesen ist. Wir gehen von dem Wesen des menschlichen Zornaffekts aus und steigen von ihm zu dem göttlichen auf. Was ist nun der menschliche Zornaffekt seinem Wesen nach? Wir sagten oben, er sei die mächtige Erregung des wollenden Geistes, welche der Hemmung gegenüber eintritt, die gespannteste Energie des sittlichen Wollens, der Eifer der verletzten Liebe[1]). In diesem Affekt sind nun aber, wie in jedem andern, zwei Momente enthalten: das Bestimmtsein durch ein andres, hier durch ein Hemmendes, und das sich Bestimmenlassen; eine Zuständlichkeit und eine Thätigkeit, eine natürliche und eine ethische Seite. In ersterer Beziehung ist der Zorn die Erregtheit des Menschen, welche die Sprache ziemlich allgemein als ein Feuer bezeich-

1) Hiemit stimmt die physiologische und psychologische Analyse dieses Affekts vollkommen. Wir verweisen dafür auf den trefflichen Abschnitt in Vering's psychischer Heilkunde I, 58 ff., welche gründlicher als eine andre wenigstens mir bekannte Psychologie oder Physiologie auf die Sache eingeht. — Unter den philosophischen Erörterungen über den Gegenstand dienen zur positiven Kenntniss der Sache aus alter Zeit Melanchthon, *de anima* (Viteberg. 1545) S. 113 — 126; aus neuerer Zeit Herbart, Werke, V, 77. VI, 99 ff. Drobisch, Psychologie S. 216 u. s. w. Am tiefsten freilich haben sich auf das Problem des göttlichen Zorns die Theosophen eingelassen. Man vgl. Hamberger, System v. Jakob Böhme, bes. seine Anschauung vom dunkeln Feuergrunde in Gott u. s. w.

net[1]), in der andern Beziehung ist der Zorn die Bethätigung des Eifers, d. h. des kräftigen Willens. — Diese zwei Momente finden sich bei dem Zornaffekt insgemein, sie müssen sich auch bei dem göttlichen Zornaffekt finden, wenn er real sein soll, — also das Zornfeuer und der Zornwille, und auf diese beiden haben wir unser Augenmerk zu richten, wenn wir nunmehr daran gehen, das Wesen des göttlichen Zornaffekts zu erforschen.

Nachdem wir so die Berechtigung unsrer Aufgabe erkannt und den Weg zur Lösung gefunden, gehen wir sofort zur letzteren über und betrachten 1) das Zornfeuer, 2) den Zornwillen, 3) die Bedenken gegen beides, und ziehen aus alledem 4) die Definition des göttlichen Zorns als Resultat.

§. 2.

Das Zornfeuer Gottes.

Die häufigste, ja fast gewöhnliche Bezeichnung im Hebräischen für den Zorn überhaupt und für den Zorn Gottes insonderheit ist das Wort אַף. Es ist mittelst Synkope aus *anf* entstanden, geht also auf die Wurzel אנף zurück. Dieses Zeitwort steht selber an nicht wenigen Stellen in der Bedeutung von „zürnen“[2]), seine Grundbedeutung aber ist „schnauben“, — sonderlich das Schnauben

1) Man vgl. z. B. Grimm, deutsches Wörterbuch III, 88. Wiegand, deutsche Synonymik III, 909.

2) Vgl. Ps. 2, 5. 60, 3. 79, 5. Jes. 12, 1. Esr. 9, 14. Deut. 1, 37. 4, 21. 9, 20 u. s. f. Mit אנף schnauben = zürnen ist wahrscheinlich gleichbedeutend זעף (nach Fürst, Concord. 359) = *anhelare*, schnauben. (Vgl. Winer, Lexik. 287. Gesenius, Thesaur. 425.) Davon זַעַף das Schnauben (Jona 1, 15 vom Meeressturm) = der Zorn. Es kommt nur an folgenden Stellen vor: Prov. 19, 12. Mi. 7, 9. 2 Chron. 16, 10. 28, 9. 26, 19. Jes. 30, 50. An dieser letzten Stelle ist es mit אַף verbunden.

des Zornmüthigen [1]). Es wird verbunden mit בְּ oder לְ des Objekts. Der Zorn macht sich nämlich äusserlich bemerkbar durch das Schnauben der Nase [2]); er wird durch אָנַף bezeichnet, weil er unter Schnauben sich zu erkennen gibt und durch אַף, weil die Nase (= das Schnaubende) das Organ der mit diesem Affekte verbundenen leiblichen Erregung ist. Man kann damit das Wort רַחֲמִים vergleichen, welches ursprünglich die Eingeweide bedeutet, dann als Bezeichnung für den Affekt des Erbarmens dient, weil die mit diesem Affekt verbundene leibliche Erregtheit hier ihren Sitz hat [3]). So heisst also auch אַף der Zorn, weil die Nase Sitz der mit dem Zorn verbundenen leiblichen Erregung, des Schnaubens ist. — Aber nicht jedes Schnauben der Nase ist ein Zürnen. In dem Schnauben der Nase offenbart sich der Zorn, — wie man sagt *nasus proflat iras* —, aber was ist er selbst? Diess ergibt sich aus dem vollständigeren, auch bräuchlicheren Ausdruck für „zürnen", welcher in der Verbindung von אף mit dem Zeitwort חָרָה oder den davon abgeleiteten Substantiven חֳרִי und חָרוֹן oder mit dem Zeitwort חָמַם und dem davon abgeleiteten Substantivum חֵמָה besteht. So heisst es gewöhnlich חָרָה אַף = die Nase ist entbrannt d. i. man geräth in Zorn [4]); und substantivisch חֳרִי אַף [5]) oder חֲרוֹן אַף [6]) = das Entbrennen der Nase d. i. der Zorn. Es heisst ferner חֲמַת אַף das Glühen der Nase d. i. der heftig anhaltende Zorn [7]), obgleich das eine seltenere Verbindung ist. Es heisst statt חָרָה אַפִּי, auch bloss חָרָה לִי [8]) = es ist mir entbrannt oder ich zürne; doch ist zu bemerken, dass חָרָה

1) Vgl. Fürst, Concord. S. 104.

2) Vgl. das ganz entsprechende *proflare*, *inhiare iras* im Lateinischen.

3) Vgl. Fürst, Concord. S. 1057 s. v. רָחַם.

4) Z. B. Num. 11, 33. 2 Kön. 23, 26. Job 42, 7. Jes. 5, 25 u. a. v. O. In der Erzählung ist es das gewöhnliche zu sagen וַיִּחַר אַפּוֹ oder man sagt bloss וַיִּחַר לוֹ.

5) So Ex. 11, 8. 1 Sam. 20, 34. 2 Chron. 25, 10. Jes. 7, 4. Threni 2, 3.

6) Num. 25, 4. 32, 14. 1 Sam. 28, 18. 2 Chron. 28, 11. 29, 10. 30, 8. Ps. 78, 49. Jes. 13, 13. Jer. 4, 8. 26 u. s. f.

7) Jes 42, 25. 66, 15.

8) Z. B. Gen. 4, 6. 18, 30. 32. Ps. 18, 8. Jon. 4, 1. 9. 1 Sam. 20, 7.

nie die Person selbst zum Subjekt hat, also nicht: חָרָה = er ist entbrannt d. i. er zürnt[1]). Es ist vielmehr immer unpersönlich, also חָרָה לִי = es ist mir entbrannt. Man hat dabei אַף zu ergänzen, was sich mit Bestimmtheit daraus erkennen lässt, dass חָרוֹן = das Entbrennen zwar für sich „das Zürnen" heisst[2]), aber in der Regel mit אַף verbunden wird[3]). — Aus dieser regelmässigen Verbindung des Wortes אַף mit חָרָה oder dessen Derivaten חֲרוֹן und חֳרִי oder mit חֵמָה ist ersichtlich, dass das Charakteristische des Zornes im Sinne der Schrift nicht das Schnauben, sondern das Entbrennen ist. Auch das neutestamentliche *θυμός* (von *θύω* = rauchen) weisst auf ebendieselbe Anschauung, wornach der Zorn ein Feuer ist. Der aus der Nase dringende Odem ist ein feuriger, weil im Innern des Zürnenden ein Feuer auflodert. Aus der Nase dringt das Zornesfeuer; sie ist selbst das Organ für die Aeusserung desselben. Dafür spricht auch die Wahrnehmung, dass חֵמָה = das Erglühen, die Gluth oder der Zornesgrimm regelmässig ohne אַף steht[4]). Es ist also der Zorn seiner Natur nach ein Feuer, das im Zürnenden entbrennt, auflodert und aus seiner Nase dringt; das auch reprimirt werden kann und dann zur Gluth wird, die angefacht sich einen Ausgang als Flamme sucht. Zur Bestätigung dieses Resultates dient es, dass der Zorn geradezu אֵשׁ heisst, z. B. Deut. 32, 22 אֵשׁ קָדְחָה בְאַפִּי, ein Feuer lodert auf in meiner Nase[5]).

1) Vgl. Delitzsch zu Hab. 3, 8. Comm. S. 198.

2) Vgl. z. B. Nehem. 13, 18. Jer. 25, 38. Ps. 2, 5.

3) Es sind nur sehr wenige Fälle, wo חָרוֹן ohne אַף steht, nämlich Jer. 25, 38. Ez. 7, 12. 14. Ex. 15, 7. Ps. 2, 5. 88, 17. Neh. 13, 18. Das Synonymon חֳרִי vollends findet sich an den fünf bereits oben angegebenen Stellen wo es vorkommt immer mit אַף verbunden.

4) Vgl. Ez. 24, 8. Jes. 27, 4. 59, 18. Jer. 23, 19. 30, 23 u. s. f.

5) Vgl. Jer. 15, 14. 17, 4. Jes. 50, 11. Auch das deutsche „Zorn", — nach Grimm (Wörterb. III, 88 vgl. Wiegand, Synonym. III, 909) von „zehren" — weisst auf das Feuer hin. Jenes „Zehren" ist das der Feuerflamme. Ursprünglich hiess der Zorn *daz zorn* von *zeran* brechend auflösen, zerstören, zerreissen.

Minder häufig als חֲרוֹן אַף oder חֳרִי־אַף oder חֵמָה sind zwei andre ebenso zusammengehörige Synonyma, nämlich זַעַם und קֶצֶף. Die Bedeutung der Wurzelwörter ist eine und dieselbe. Sowohl זַעַם als auch קֶצֶף heisst schäumen. Doch ist letzteres bestritten. Man ist wegen der Grundbedeutung in nicht geringer Verlegenheit. Das Verbum kommt nirgends anders vor, als in der übertragenen Bedeutung „zürnen“, und das Substantivum קֶצֶף steht nur einmal in einer andern Bedeutung als „Zorn“ — Hos. 10, 7. Hier heisst es: נִדְמֶה שֹׁמְרוֹן מַלְכָּהּ כְּקֶצֶף עַל־פְּנֵי־מָיִם d. i. „es geht Samaria ihre Königin unter wie Schaum auf der Oberfläche des Wassers oder ein dürres Reissig.“ Auf diese doppelte Weise übersetzt man. Aber es liegt näher, an den Schaum des Meeres zu denken, als an dürres Holz, welches auf der Meeresfläche — nicht untergeht, sondern schwimmt. Die LXX. Theod. übersetzen *φρύγανον*, aber Symm. *ἐπίζεμα*, Vulg. spuma, Targ. רְתִיחָא — Schaum, ebenso Abulw. Kimchi, das jerusalemit. Tanchum. Die ersten (LXX. Theod.) leiten קֶצֶף ab von קָצַף mit der Grundbedeutung „brechen“ und berufen sich auf das arab. قَصَفَ = *fregit*[1]). Man erklärt dann den Uebergang des V. קָצַף = brechen in die Bedeutung „zürnen“ nach Analogie des griech. *ῥήγνυμι*, welches auch vom Ausbrechen der Leidenschaften gebraucht wird; also קָצַף = *prorupit in iram*. Gesenius glaubt besonders das קְצָפָה Joel 1, 7 als zwingenden Beweis für diese Grundbedeutung des Brechens von קָצַף ansehen zu müssen. Dort heisst es: שָׂם גַּפְנִי לְשַׁמָּה וּתְאֵנָתִי לִקְצָפָה d. i. „er hat gemacht meinen Weinstock zur Verwüstung und meinen Feigenbaum zur קְצָפָה d. i. zum Reissig“, wenn man als Grundbedeutung von קָצַף brechen annimmt. Es ist zuzugeben, dass für קְצָפָה an dieser Stelle eine andre Bedeutung des Grundwortes als brechen, reissen nicht passt. Aber es handelt sich doch zunächst nicht um die Ableitung des Wortes קְצָפָה. Mag diess immerhin auf ein Zeitwort mit der Bedeutung „brechen“, „reissen“ zurückgehen, und mag man sich hiefür auf das arab. *kaſsafa* berufen — obwohl Fürst[2]) sagt: *kaſsafa pro kaſsaba*

1) S. Ges. Thes. 1228.

2) a. a. O. S. 1003.

dicitur et proinde huc non pertinet — so scheint mir doch קֶצֶף der Zorn nicht auf ein V. mit der Grundbedeutung brechen, zerbrechen oder ausbrechen, sondern vielmehr mit der des Schäumens zurückzugehen. Ich habe dafür einen dreifachen Grund: 1) Passt hiezu besser die Wahrnehmung, dass קֶצֶף und קָצַף beständig mit der Präposition עַל verbunden wird[1]). Man denkt dabei an ein Ergiessen des קֶצֶף wie des זַעַם[2]) oder der חֵמָה, welche ausdrücklich mit שָׁפַךְ verbunden werden. Bei der Bedeutung „brechen" weiss ich mir diese Präposition nicht so gut zu erklären. 2) darin bestärkt mich die Verbindung בְּשֶׁצֶף קֶצֶף, denn שֶׁצֶף ist = *inundatio*, *effusio*. Es passt vortrefflich *effusio spumae*. Endlich 3) finden sich Ps. 102, 11 זַעַם und קֶצֶף als Synonyma verbunden. Es scheint demnach קֶצֶף = *spuma* zu sein. Von זַעַם ist es unbezweifelt, und es fragt sich nur, wie man dazu kommt, den Zorn ein Schäumen zu nennen. Es ist das ein Ausdruck, der den Zorn in einer seiner Erscheinungsformen bezeichnet. Bei hohem Grad des Zornaffekts tritt dem Zürnenden der Schaum auf die Lippen. So heisst es Jes. 30, 27: שְׂפָתָיו מָלְאוּ זַעַם seine Lippen sind voll Schaum (näml. vom Zorn), also = Zorn. Wie bereits gesagt sind זַעַם und קֶצֶף nicht so häufig vorkommende Bezeichnungen für den Zorn als die erstgenannten Synonyma. Sie bezeichnen den Zorn nur in seiner höchsten Steigerung, in der Furchtbarkeit seiner Erscheinung. Dazu passt es, wenn es Nah. 1, 6 heisst: לִפְנֵי זַעְמוֹ מִי יַעֲמֹד d. i. vor seinem Schäumen, wer mag bestehen? Oder Jer. 10, 10: מִקִּצְפּוֹ תִּרְעַשׁ הָאָרֶץ = vor seinem Schäumen erzittert die Erde. Wenn חֵמָה der Grimm, d. i. der reprimirte, darum aber nur um so intensivere Zorn, so ist זַעַם und קֶצֶף die Wuth, d. i. der in seiner grössten Heftigkeit ausbrechende Zorn.

Noch ein Synonym ist zu besprechen übrig — עֶבְרָה — ein gleichfalls bestrittenes Wort. Das Verbum עָבַר steht an einigen Stellen: Jes. 16, 10; Ps. 7, 7 ohne Zweifel in der Bedeutung „das Maass überschreiten". Diess würde zum Affekt des

1) Vgl. z. B. Gen. 41, 10. Jes. 47, 6. Num. 16, 22.

2) Vgl. Ez. 21, 36. Zeph. 3, 8. Ps. 69, 25.

Zornes trefflich passen, denn er ist ja ein „Uebergehen". Man sagt vom Zürnenden: „es geht ihm über". Man denkt dann an das Gleichgewicht der Stimmung. Die Stimmung erhöht sich, weil das Blut, in dem das Leben ist, heftiger sich bewegt. Aber man braucht das Wort עֶבְרָה nicht darauf zu beschränken. Denn jenes innere Uebergehen äussert sich sofort. Der Zorn bricht aus und durchbricht alles, was sich ihm entgegenstellt, bis er sich gekühlt [1]). עֶבְרָה ist der Zorn als der aus dem Innern hervorbrechende, dieses über und über einnehmende und nach aussen in Wort und That übergehende [2]).

Wenn man diese dreifache Bezeichnungsweise des Zornes nun gegenseitig vergleicht, so kann man vielleicht sagen: עֶבְרָה bezeichnet den aufwallenden (*ὀργή = ebullitio*), חֲרוֹן oder חֲמַת אַף den flammenden oder glühenden, und זַעַם und קֶצֶף den schäumenden Zorn; oder עֶבְרָה ist s. v. a. Aufwallung oder das Uebergehen; חֲרוֹן אַף der Zorn; חֵמָה der Grimm; זַעַם und קֶצֶף die Wuth. Die eigenthümliche Natur des Zorns bezeichnet der Ausdruck חֲרוֹן אַף und חֵמָה. Der Zorn ist ein Feuer das auflodert im Zürnenden und alles Widerwärtige verzehrt. Den Zorn als Affekt bezeichnet besonders anschaulich עֶבְרָה; den Zorn in seiner furchtbarsten Erscheinung bezeichnen זַעַם und קֶצֶף. Will man aber kurz sagen, was nach der Schrift der göttliche Zorn sei, so finden wir ganz dieselbe Antwort, welche die Betrachtung des deutschen, lateinischen und griechischen Sprachgebrauchs ergab: er ist das Feuer Gottes; Gott als Zürnender ist אֵשׁ אֹכְלָה Deut. 4, 12. *πῦρ καταναλίσκον* Hebr. 12, 29. —

Uebrigens haben wir für die obige Verhältnissbestimmung der Synonyma eine hinreichende Bestätigung in den Stellen, wo zur Verstärkung des Begriffs eine Häufung der Ausdrücke vorkommt. So wird wirklich עֶבְרָה mit חֲרוֹן אַף dergestalt verbunden (Jes. 13, 9), dass das חֲרוֹן אַף als die Wirkung der עֶבְרָה erscheint. Die

1) Vgl. Delitzsch zu Hab. 3, 8. Da ist es zu nehmen wie das Uebergehen eines Stroms, der alle Schranken durchbricht. Vgl. Hos. 5, 10, wo עֶבְרָה mit שָׁפַךְ verbunden wird.

2) Vgl. Delitzsch und Hupfeld zu Ps. 7, 7.

Aufwallung des Zornes äussert sich als das Entbrennen der Nase. Von jener kommt's zu diesem. Von אַף steigert sich's zur חֵמָה d. i. vom Zorn zum Grimm (s. o.)[1]. Es ist gewiss nicht zufällig, dass besonders Jeremia und Ezechiel, diese Propheten des Zorns *κ. ε.*, den Ausdruck חֵמָה gebrauchen. Er entspricht ganz unserm deutschen Wort Grimm. Zu חֲרוֹן אַף verhält er sich, wie die Gluth zum Feuer. Wenn das Feuer comprimirt wird, dass es nicht als Flamme ausbrechen darf, so wird es zur Gluth; diese ist, weil das in sich selbst zurückgehaltene Feuer, intensiver, gewaltiger, auch andauernder als das flammende Feuer, das rasch auflodernd den Brennstoff und mit ihm sich selbst verzehrt. חֵמָה ist also der Zorn als der lange an sich gehaltene, darum in sich selbst gewachsene, mächtige, also der Grimm. Diesen schüttet Gott aus über seine Feinde, שָׁפַךְ עַל[2] = er entbindet den lange genährten, darum andauernden, mächtig wirkenden Zorn. — Zu אַף וְחֵמָה tritt dann in der sehr bezeichnenden Stelle Deut. 29, 27 noch קֶצֶף als letzte und äusserste Steigerung des Zornes und Grimmes zur Wuth. Die Furchtbarkeit der Erscheinung tritt zur Intensität der innern Macht und Gewalt, in welcher jene ihren Grund hat. Ausserdem findet sich noch verbunden עֶבְרָה וָזַעַם[3] und זַעַם וָקֶצֶף[4], womit gleichfalls, eine der obigen Verhältnissbestimmung entsprechende Steigerung vom Affekt zu seinem äussersten Ausbruch bezeichnet wird.

Indem wir diese Untersuchung schliessen, dürfen wir als Resultat den Satz hinstellen, dass die Schrift von Gott einen Zornaffekt aussagt, welcher dem menschlichen, wie wir ihn oben beschrieben haben, vollkommen entspricht, und es wäre nun schliesslich nur noch die bereits oben angekündigte Frage zu untersuchen, welche Verschiedenheit zwischen dem göttlichen und

1) S. die Verbindung אַף וְחֵמָה Jer. 7, 20. 31, 5. 32, 27. 31. 36, 7. 42, 18. 44, 6. Ez. 5, 15. 22, 20. 25, 14. Mich. 5, 14. Dan. 9, 16.

2) Ez. 7, 8. 14, 9. 20, 8. 13. 21. 33. 34. 22, 22. 30, 15. 36, 18. Vgl. Ps. 79, 6. Jer. 10, 25. Thr. 2, 4. Jes. 42, 25.

3) Ps. 78, 49.

4) Ps. 102, 11.

menschlichen Zorn durch die Verschiedenheit der Subjekte des Zorns begründet werde. Aber wenn wir auf diese Weise die wesentliche Einheit des göttlichen und menschlichen Zorns voraussetzen, so erheben sich doch einige Bedenken, welche zuerst beseitigt sein wollen, ehe wir zu jener Frage übergehen und damit die Untersuchung über die Natur des göttlichen Zorns abschliessen.

Wenn man nämlich das Urtheil der Schrift über den menschlichen Zorn betrachtet, so ergibt sich ohne Zweifel, dass die Schrift den Zorn, so wie er nun bei dem Menschen sich offenbart, als einen verwerflichen Affekt bezeichnet. Hierin stimmen Altes und Neues Testament zusammen. So heisst es Prov. 29, 22: Ein Mann des Zorns richtet Hader an, und ein Mann des Grimms (בַּעַל חֵמָה vgl. בַּעַל אַף 23, 24) ist reich an Frevel (רַב פֶּשַׁע) vgl. 25, 18. 28, 25[1]). Daher muss nach Prov. 19, 19 „ein Grosser des Zorns (גְּדָל חֵמָה K'ri, vgl. גְּדֹל הָעֵצָה Jer 32, 19) Strafe tragen" d. h. für das im Zorn begangene Unrecht Strafe leiden[2]), und das mit Recht, denn die עֶבְרָה die Aufwallung bringt זָדוֹן = Uebermuth zu Wege, d. i. was Art und Thun des sich blähenden Stolzen, des Spötters ist. Daher sagt Prov. 22, 29: Geselle dich nicht zum Zornigen und mit Grimmigen sollst du nicht (zusammen) kommen, damit du nicht lernest seine Pfade (= damit du nicht werdest wie er) und annehmest Fallstricke für deine Seele (d. i. den Zorn, der dir zum Fallstrick gereichen wird). Der Grimm des Menschen heisst Prov. 27, 4 אַכְזְרִיּוּת = *feritas*, Tyrannei und שֶׁטֶף = Ueberfluthen, beides im schlimmen Sinn, denn es steht in Verbindung mit קִנְאָה = Eifersucht, mit der es verglichen wird, als der höchsten Steigerung des Unleidlichen, Unerträglichen. Darum „stillen die Weisen den Zorn, wenn Männer des Spottes sein Feuer anblasen". Prov. 29, 8[5]). Ebenso spricht sich das

1) S. Bertheau z. St. Comment. S. 105.

2) Vgl. Bertheau z. St. l. l. S. 74, dem wir bei der Auslegung der etwas schwierigen Stelle folgen.

3) S. Bertheau z. St. l. l. S. 86.

4) S. Bertheau z. St. l. l. S. 99.

5) Vgl. Bertheau z. St. l. l. S. 104.

Neue Testament aus. Es sagt vom Zorn Jac. 1, 19. 20 vgl. Eph. 4, 26, er thue nicht was vor Gott recht ist; es verbietet ihn daher und bedroht ihn mit schwerem Gericht Matth. 5, 22; es stellt ihn endlich geradezu zusammen mit andern Sünden und Lastern, die man fliehen soll, 2 Cor. 12, 20. Gal. 5, 20. Eph. 4, 31. Col. 3, 8. — Da ist also kein Zweifel, dass der Zorn des Menschen, wie er gewöhnlich erscheint, von der Schrift als ein sündiger, verwerflicher Affekt bezeichnet ist. Es könnte darnach scheinen, als wäre es unmöglich, Gott einen solchen Affekt beizulegen; nur die Wirkung des menschlichen Zorns möchte mit der des göttlichen Zornes zusammentreffen, nicht aber der Affekt. Aber dieser Schluss ist ein falscher, und es ist überhaupt nicht wohlgethan, die Frage, ob es möglich sei nach der Schrift, Gott einen Zornaffekt beizulegen, zusammenzubringen mit den Aussagen von dem menschlichen Zorn, so wie er ist. Ist irgend ein Affekt des Menschen sündlos? Doch allerdings der Affekt des Zorns überhaupt, nicht etwa ein gewisser Zorn ist bezeichnet als verwerflich. Jacobus sagt schlechtweg: „der Zorn des Menschen thut nicht, was vor Gott recht ist“. Aber nichtsdestoweniger ist damit dem Zorn an sich nicht das Urtheil gesprochen. Es gibt einen sündlosen Zorn, und die Sünde ist im Zorn nicht das Wesentliche, sondern das Zufällige. Hiefür dient zum Beweis die Ermahnung Eph. 4, 26: Ὀργίζεσθε καὶ μὴ ἁμαρτάνετε. Nach der Uebersetzung der LXX von Ps. 4, 5 (רִגְזוּ וְאַל־תֶּחֱטָאוּ) scheinen diese Worte ein Citat ebendieser Psalmstelle zu sein. Aber ich glaube nicht, dass hier ein Citat ist. Denn Ps. 4, 5 passt für רִגְזוּ doch nur „Bebet, nämlich vor dem Herrn; fürchtet euch vor dem Herrn, der den Seinigen schützt, und lasst ab von der Sünde wider mich“. Diess der Sinn nach dem ganz offen vorliegenden Zusammenhang[1]). Indess mag es sich mit dem Verhältniss von Eph. 4, 26 zu Ps. 4, 5 verhalten wie es will, unsre Stelle besagt jedenfalls, dass man im Zorne sich nicht versündigen solle. Der

1) Hitzig hat zwar רִגְזוּ übereinstimmend mit den LXX für „zürnet“ genommen, aber s. dagegen Delitzsch, Commentar zum Psalter I, S. 32.

Apostel verbietet die Verbindung des ἁμαρτάνειν mit dem ὀργίζεσθαι [1]. „Wenn ihr zürnet", interpretirt Matthies, „so lasst es nicht zur Sünde kommen". „Zürnet in der rechten Weise, ohne dass ihr sündiget", — erklärt Harless. Der Apostel verbietet also nicht das ὀργίζεσθαι an sich, und es gibt demnach einen heiligen Zorn. — Ob menschlicher Zorn in seiner Reinheit wirklich je vorkomme, ist eine andere Frage, die wir übrigens bejahen. Es gibt einen menschlichen Zorn, den Gott selbst als heilig erkennt. Wir erinnern an den heiligen Zorn Mosis, da er die steinernen Tafeln hinschleuderte im Zorn darüber, dass sein Volk sofort nach der Offenbarung Gottes vom Sinai herab wieder abgefallen war. Diesen Zorn sanctionirt Gott dadurch, dass er von Mose neue Tafeln bereiten lässt, auf welche er von neuem die zehn Worte schreibt. Mosis Zorn wider die Abtrünnigen im Lager, die er erwürgen lässt, hat gleichfalls Gottes thatsächliche Billigung. So zürnt Elias, so zürnen die Propheten mit heiligem Zorn, so zürnt insonderheit der Menschensohn und beweist durch die That, dass es einen heiligen Menschenzorn gebe. Wir denken hiebei an die Stelle Joh. 11, 33, wo es von Jesus heisst: ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι καὶ ἐτάραξεν ἑαυτὸν vgl. V. 38. Man hat ἐμβριμᾶσθαι vom heftigen Schmerz oder Stöhnen [2] oder Aufseufzen [3] verstanden, aber ἐμβριμᾶσθαι ursprünglich = schnauben, heist sonst immer heftig zürnen [4], ergrimmen. Worüber er damals ergrimmte, kann uns hier zunächst unberührt lassen, wo es sich erst um die Thatsache handelt, dass Jesus Theil nahm an dem menschlichen Affekt des Zorns. Wichtiger ist, dass es heisst: „er ergrimmete im Geiste τῷ πνεύματι." Es bezeichnet das nach Luthardt den Zorn als einen auf die Innerlichkeit des Gemüthslebens beschränkten. Aber dass es nicht bloss bei der inneren Bewegung

1) So auch Meyer, Matthies und Harless.

2) So Lücke, Tholuck u. A.

3) So Ewald.

4) So Meyer, de Wette, Luthardt. Vgl. auch die Lexika, z. B. Passow: βρίμη = Zorn, Unwillen in allen seinen Aeusserungen, verwandt mit βρέμω (lat. *fremere*, *fremitus* = der dumpfe Unwille).

blieb, zeigt das folgende *ἐτάραξεν ἑαυτόν*. Zwar gab er nach aussen, d. i. gegen seine Widersacher, der zürnenden Bewegung des Innern keine Folge, aber er erschütterte sich, d. h. machte sich erbeben, womit, wie Meyer wohl richtig bemerkt, der äussere Ausdruck, der körperliche Schauer der innern zürnenden Erregung bezeichnet wird. Das *ἐμβριμᾶσθαι* bezeichnet den Affekt, das *ἑαυτὸν ταράττειν* die sichtliche leibliche Wirkung. Aber da scheint doch noch ein Wesentliches zu fehlen zur vollen Wahrheit des Zornes Jesu: die thatsächliche Energie gegen das, was seinen Grimm erweckt hat. Es fragt sich, gegen wen Jesus ergrimmete. Meyer nennt die Juden mit ihren „Krokodilsthränen"; aber diese „Krokodilsthränen", das eigentliche *punctum saliens*, sind doch im Texte zu wenig angedeutet. Man wird wohl Luthardt beistimmen müssen, wenn er sagt: „Ueber den Tod und den der des Todes Gewalt hat ergrimmete er, dass er ihm solches angerichtet, so in seinen nächsten Kreis gedrungen, und so ihm selbst wie drohend entgegengetreten war. Und das Ergrimmen Jesu ist wie ein Gegendrohen, das sich in der Auferweckung dann versinnbildlichte." — So haben wir in jenem *ἐμβριμᾶσθαι* Jesu alle wesentlichen Momente des Zornaffekts: 1) den Eindruck des Widerwärtigen auf die Seele Jesu sammt der leiblichen Erschütterung, die ihm zur Seite ging, und 2) die Energie der Empfindung des Zorns durch Ueberwindung dessen, was den Grimm erweckt. Es bleibt somit dabei, dass die Schrift das Wesen des Zorns unterscheidet von dem Zufälligen der Sünde, dass somit der Zorn von Gott nicht ausgeschlossen werden muss als etwas Sündiges.

Aber werden wir das Zornfeuer Gottes wirklich als eine Erregtheit Gottes bezeichnen dürfen, wie die von demselben gebrauchten Ausdrücke der Schrift es zu fordern scheinen? Werden wir nicht das *πάθος* von Gott ausschliessen müssen als etwas, das der Freiheit Gottes schlechthin widerspricht? Wir meinen nicht, denn wenn man das *πάθος* von dem göttlichen Zorn abzieht, so hört er damit überhaupt auf noch ein Zorn zu sein. Nichtsdestoweniger aber werden wir uns die Frage vorlegen, ob die Erregtheit Gottes in Zornaffekt mit der des menschlichen Zornaffekts schlechthin eins ist, oder ob beide von der Schrift unterschieden

werden. Wir meinen das letztere. Der Unterschied zwischen dem göttlichen und creatürlichen Zornaffekt liegt in der Verschiedenheit des leidentlichen Zustandes, in welchen Gott und in welchen die Creatur durch den Zornaffekt versetzt wird. Gott verhält sich freilich im Zorn ebenso leidentlich als die Creatur, aber Gott, — weil er will und sofern er will, die Creatur aber, wohl auch weil sie will, aber nicht so weit sie will. Näher: die Möglichkeit, dass Gotte von aussen her, d. i. von der Creatur ein *πάϑος* erregt wird, beruht auf einem Verhältniss, welches er selbst sich in Freiheit zur Creatur gegeben hat. An sich ist er über das *πάϑος* von Seiten der Creatur schlechthin erhaben, weil über das Hemmniss, das ihm von der Creatur kommen kann. Er hat sich aber in ein persönliches Wechselverhältniss zur Creatur begeben, und er lässt sich nun durch sie zum Zorn erregen. Obwohl er kraft des einmal gesetzten Verhältnisses nun in seiner Empfindung durch die Creatur berührt d. i. afficirt wird, so ist doch er selbst es, der dieses Verhältniss in Freiheit gesetzt hat, der es wieder aufheben kann und innerhalb desselben in der ursprünglichen Freiheit waltet. Nicht so der Mensch. Während Gottes freie Liebe sich selber ein Verhältniss gesetzt hat und in dem creatürlichen Widerstand einen Schmerz der verletzten Liebe empfindet, so aber, dass den Schmerz das Bewusstsein der Möglichkeit seiner Ueberwindung durchwaltet, so ist dem Menschen ein Verhältniss gesetzt und er empfindet in der ihm von seines Gleichen kommenden Störung den Schmerz einer Hemmung, die zu überwinden nicht in seiner Macht steht. Ein Leiden ist's beidesmal, das im Zornaffekt von Gott und vom Menschen empfunden wird, aber das eine Mal ist es das Leiden der freien, mächtigen Liebe, das andre Mal das Leiden der unmächtigen Creatur. Daher ist Gott innerhalb seines *πάϑος* der schlechthin Freie; in Freiheit erweckt er seinen Zorn, in Freiheit setzt er ihm Ziel und Maass; dem Menschen wird der Zorn erregt, ihm wird im Zorn Ziel und Maass gesteckt durch die creatürliche Schranke.

Damit haben wir nun aber ein doppeltes ausgesagt, einmal im Bezug auf das im Zornaffekt eingeschlossene *πάϑος*, sodann aber im Bezug auf die Energie der Zornesäusserung in ihrem

Erfolg. Es hängt beides sachlich auf's innigste zusammen. Weil Gott der absolute, so ist er auch im πάθος der schlechthin freie; weil die Creatur die beschränkte, ist sie die im πάθος unfreie. Nur wo der reine Gotteszorn im Menschen waltet, ist er der schlechthin mächtige, als creatürlicher Affekt aber ist er weil der unmächtige, so auch der unfreie. Diese beiden Momente aber, das der Freiheit im πάθος und das der absolut kräftigen Wirkung des göttlichen Zorns, wollen als das Besondere im göttlichen Zorn erwiesen sein.

Was das erste Moment anlangt, so finden sich in der Mannichfaltigkeit der Schriftaussagen vom göttlichen Zorn ebensowohl solche, welche auf ein leidentliches Verhältniss oder auf eine Zuständlichkeit Gottes im Zornaffekt hinweisen, als solche, welche die vollkommene Freiheit Gottes im πάθος aussprechen. Für die erstere Behauptung vergleiche man die Ausdrücke, dass Gott der Zorn aufsteige (עָלָה)[1], oder dass seine Nase rauche (עָשַׁן אַפּוֹ)[2], oder dass es ihm übergehe (הִתְעַבֵּר)[3]. Mit letzterem ist geradezu der göttliche Zorn als eine Aufwallung bezeichnet, als ein Zustand, da ihm der Zorn übergeht, das ganze Innere über und über einnimmt und endlich alle Schranken durchbricht. Nach alle dem ist Gott der Ergriffene, der Erregte, worauf auch das solenne חָרָה אַפּוֹ oder die Synonymen עֶבְרָה, זַעַם und קֶצֶף hinweisen. Für die andre Behauptung aber sind beweisend die Stellen, wo es von Gott heisst, er richte in ihm selber Zorn an (עָשָׂה)[4], wesswegen auch der Sänger rufen und bitten kann: „Stehe auf, Herr, in deinem Zorn"[5]). — Es steht also in Gottes Macht seinen Zorn zu erwecken. Darum ist er aber auch ganz umschlossen von dem Willen Gottes; er hält damit an sich (הֶאֱרִיךְ אַפּוֹ)[6], er zieht ihn hinaus (מָשַׁךְ)[7], er lässt ihn sich vollen-

1) Ez. 38, 18 vgl. Ps. 78, 21.

2) Deut. 29, 19. Ps. 74, 1 vgl. 18, 9. 2 Sam. 22, 9.

3) Deut. 3, 26. Ps. 78, 21. 59 und Delitzsch zu diesen Psalmstellen.

4) Hos. 11, 9. Ez. 8, 18.

5) Ps. 7, 7.

6) Ez. 34, 6. Jes. 48, 9.

7) Ps. 85, 6.

den (כָּלָה)[1], oder er sammelt ihn gleichsam wieder ein, zieht ihn zurück (אָסַף)[2]; er lässt endlich ab davon, kehrt, wenn man bittet, davon zurück (רָפָה, שׁוּב מִן)[3]) und ruht davon aus (שָׁבַת)[4]).

Dafür aber, dass der Mensch im πάϑος des Zornes der Unfreie ist, bedarf es keines Schriftbeweises, denn sie ist begründet in der Thatsache, dass der Mensch die Lebenshemmung von aussen, in deren Empfindung das πάϑος des Zorns besteht, als der durch die Creatürlichkeit Beschränkte nicht schlechthin zu überwinden vermag, — *er ist im πάϑος nur so weit frei, als er im Zornaffekt in Gott ruht, der seine Sache hinauszuführen*, d. h. *den schmerzlich empfundenen Widerstand zu brechen vermag.*

Das zweite Moment, nämlich die absolute Wirkung des göttlichen Zornes im Gegensatz zu der durch die creatürliche Schranke bedingten des menschlichen Zorns, erweist sich nicht sowohl durch einzelne Aussagen, als durch das Resultat der geschichtlichen Offenbarung des Zorns. Doch verweisen wir auf Jer. 10, 10; Nah. 1, 6; Ps. 76, 8; Deut. 4, 12; vgl. Hebr. 12, 29; Ps. 90, 7, wo überall die Allgewalt der göttlichen Zornesoffenbarung gegenüber der gesammten Creatur, die schlechthinige Todesmacht des göttlichen Zornes bezeugt wird. Für die Wahrheit des von der menschlichen Zornesäusserung Behaupteten genügt abermals die Hinweisung auf die Erfahrung. —

So unterscheiden wir also göttliches und menschliches Zornfeuer, aber nicht dem Wesen nach, sondern durch die rechte Würdigung der Differenz, welche das verschiedene Subject des Zorns ergibt, und wir bleiben also dabei, dass alles was vom menschlichen Zornfeuer *an sich* gilt, auch vom göttlichen, nur in absoluter, vollkommener Weise gesagt werden muss. Demgemäss definiren wir das Zornfeuer Gottes *als die mächtige*,

1) Dan. 11, 36. Ez. 5, 13. 7, 3. 8. 20, 21.

2) Ps. 85, 4.

3) Ex. 32, 12. Ps. 37, 8.

4) Jes. 11, 5 u. ö.

der Hemmung des göttlichen Willens gegenüber eintretende Erregtheit Gottes, in welcher er für die widerstrebende Creatur zur Macht des Todes wird.

§. 3.

Der Zornwille Gottes.

Dass der göttliche Zorn eine naturhafte Wirklichkeit hat, welche im Wesentlichen der des menschlichen Zornaffekts entspricht, hat die bisherige Untersuchung erwiesen. Wir gehen nun in der Erforschung des göttlichen Zorns einen Schritt weiter und fragen: Worin liegt die innere Nothwendigkeit des göttlichen Zornaffekts? Wir haben die Möglichkeit einer Erregung Gottes durch die Creatur zum Zornaffekt bereits angedeutet, indem wir auf das Verhältniss persönlicher Wechselbeziehung hingewiesen haben, das Gott sich in Freiheit der Creatur gegenüber gegeben hat, und kraft dessen er, der an sich über die Creatur schlechthin Erhabene, durch die Creatur sich überhaupt afficiren lässt. Wir haben aber nunmehr aus der Schrift nachzuweisen, dass es in jenem Verhältniss mit Nothwendigkeit begründet sei, dass Gott, indem er der Creatur gegenüber sich in das Verhältniss der Liebe begeben hat, durch sie zum Zorn sich erregen lasse. — Diesen Nachweis wird uns der Zusammenhang ergeben, in welchem nach der Schrift der Zorn mit dem Eifer Gottes steht. Diesen Zusammenhang bezeugt Deut. 4, 24, wo von Gott gesagt wird, er sei אֵשׁ אֹכְלָה, weil אֵל קַנָּא, so dass also der Zorn Gottes aus seiner קִנְאָה abgeleitet wird. Inwiefern nun die קִנְאָה dieses Verhältniss zum Begriff des Zornes habe, wird sich aus der näheren Betrachtung dieses Begriffes ergeben.

Auch hier kommt uns für die nähere Einsicht in die Sache Etymologie und Sprachgebrauch zu Hilfe. Das Adjektiv קַנָּא ebenso wie das Substantiv קִנְאָה geht zurück auf eine Wurzel קנא, die im Kal ungebräuchlich ist, im Piel aber die gesicherte Bedeutung „erglühen“ hat. Man vergleicht mit der Wurzel קנא die arabische kana'a = *valde rubere* (wovon akna'u = *valde*

ruber)[1]. Intensives Erröthen, Erglühen bedeutet קִנֵּא, und קִנְאָה heisst das Erglühen, קַנָּא, erglühend. Im Sprachgebrauch erscheint קִנְאָה als „der Eifer", „die Eifersucht", und קַנָּא als „eifersüchtig", קִנֵּא als „eifern". Schon hieraus ergibt sich eine Verwandtschaft der Begriffe Eifer und Zorn, da der Eifer mit der Gluth, wie der Zorn mit dem Feuer verglichen wird. Der Eifer heisst ein Erglühen, weil das Blut des Eifernden in heftiger Wallung sich befindet und, indem es alle Adern durchdringt, dem Angesicht des Eifernden eine glühende Röthe verleiht. Aus gleichem Grund heisst auch der Zorn ein Feuer, weil der durch die erhöhte Lebensthätigkeit gesteigerte Lebensodem einer Flamme gleich aus dem Zürnenden hervordringt. Damit ist Gleichheit und Unterschied zwischen den so nahe verwandten Begriffen schon angedeutet. Beidemal ist die Lebensthätigkeit in höchster Steigerung, so dass es im Menchen glüht oder auflohet: das Feuer also ist das Element des Eifers und des Zorns, wie man denn Feuereifer und brennender Eifer ebenso sagt wie Zornfeuer und Zornes-Entbrennen. Aber es ist dabei ein Unterschied wie zwischen dem lohenden Feuer und der Feuergluth. Jenes hat diese zur Voraussetzung, es steigt aus ihr auf. Empfindet der Mensch im Zorn einen Reiz, so bezeichnet der Eifer die Empfänglichkeit für den Reiz oder die Reizbarkeit[2].

Diess lässt sich aus dem etymologischen Verhältniss der beiden Begriffe erschliessen. Weiter aber führt uns noch der Sprachgebrauch des V. קִנֵּא, indem er durch die Verbindungen, in denen das V. erscheint, zeigt, wie die Eifergluth in der Zornesflamme sich entzünde. Zunächst erscheint das V. קִנֵּא immer in Verbindung mit לְ zur Bezeichnung des Objects. In diesem Falle heisst קִנֵּא erglühen für etwas = sich mit aller Energie auf die Behauptung dessen legen, was Gegenstand der Liebe ist. Diess hat

1) So Gesenius, *Thesaur*. 1220. קִנֵּא *(intense rubere) transfertur ad animi perturbationes, quibus facies rubore suffunditur.* Fürst, Concord. 997 vergleicht das lateinische *candere*.

2) Vgl. Fürst, der in dieser Beziehung a. a. O. sagt קנא werde gebraucht *de interna et continua animi quasi flagratione.*

dann zur Folge, dass man sich mit der ganzen Energie, die dem Eifer innewohnt, gegen das oder gegen den richtet, der dasjenige, was Gegenstand des Eifers ist, streitig macht. Desswegen heisst es dann auch קִנֵּא בְּ erglühen wider etwas; und die thatsächliche Erweisung dieses Erglühens ist dann das Feuer des Zornes. Man vergleiche für das Gesagte Stellen wie Num. 25, 13; 1 Kön. 19, 14 vgl. 18, 40; Sach. 1, 14. Hier überall handelt sich's um ein Erglühen für etwas, das man nicht preisgeben, sondern behaupten und retten will, aber der Eifer für wird in seiner Energie zum Eifer wider den, der ihn reizt. Jenes buhlerische Paar, welches Pinehas tödtet, schändet mit seiner Buhlerei die Ehre Jehovas. Im Eifer für die Ehre Jehovas, für ihre Aufrechthaltung tödtet Pinehas im heiligen Zorn beide. Elias eifert für seinen Gott und Herrn, den Israel schnöde an Baal preisgibt und tödtet im heiligen Zorn die Baalspriester, die seines Gottes Ehre schänden. Des Herrn Eifer um sein Jerusalem erregt seinen Zorn wider die stolzen Heiden, die in frevlem Uebermuth an seinem Volk sich vergriffen. Da lohet die Eifergluth der Liebe auf in der Zornesflamme wider den der sie entzündet.

Man erklärt das mit קִנֵּא verbundene בְּ auch durch „an“ und zwar von der Person und Sache, an welcher sich der Eifer entzündet [1]). Die Sache bleibt dieselbe. Die Zornesflamme richtet sich wider den, an welchem der Eifer sich entzündet hat. Genug, dass aus dem Bisherigen erhellt, wie in Gott die Reizbarkeit zum Zorne vorhanden ist, weil sein Eifer wider den entbrennt, der ihn reizt.

Schon die Wurzelbedeutung von קנא ergibt also, dass Eifer und Zorn im Verhältniss von Ursache und Wirkung zu einander stehen; desgleichen der doppelte Gebrauch von קִנֵּא mit בְּ und לְ des Objects. Aber tiefer in das Innere dieses Verhältnisses werden wir eingeführt, wenn wir den Begriff der קִנְאָה betrachten, wie er sich ursprünglich in der Schrift angewendet findet. — Nach dem ursprünglichen Sprachgebrauch bezeichnet er nämlich das Eifern zwischen Mann und Weib; nichts anderes will es besagen, wenn Gott אֵל קַנָּא heisst, als dass er um die Seinen eifere, wie

1) Vgl. Delitzsch zu Ps. 73, 3.

ein Mann um sein Weib [1]). Diesem Eifer des Mannes um sein Weib liegt zu Grunde der Anspruch auf die ausschliessliche Liebe des Weibes. Es ist die sich selbst in ihrem absoluten Recht behauptende Liebe, die sich in der Eifersucht geltend macht. — Demgemäss ist die Liebe der Grund des Verhältnisses zwischen Jehova und Israel, oder zwischen Gott und dem Menschen. Diese Liebe aber, weil sie ihren Gegenstand mit der vollen Energie des absoluten Anspruchs an denselben umfasst, wird zum Eifer, wo das Recht verletzt wird. Im Eifer ist die volle Empfindung des Schmerzes ob verletzten Rechtes, und je kräftiger der Wille des Verletzten ist, desto mehr wird die Liebesflamme gegen den, der sich ihr entzieht, zur Eiferflamme, zum Ringen um den Wiedergewinn des Abtrünnigen, zum Todeshass gegen den absolut Widerstrebenden.

Diese Anschauung findet sich am schönsten und vollkommensten ausgedrückt im Hohenliede [2]): „Gewaltsam wie der Tod“, sagt der Dichter des Hohenliedes, „ist die Liebe, unerreichbar wie die Hölle ihr Eifern, ihre Feuerflammen eine Lohe Jah's.“ „Unwiderstehlich ist die Gewalt der Liebe für den, welcher davon ergriffen wird, unerbittlich streng gegen Störer des Liebesverhältnisses der Eifer, welcher für den vollen und ungetheilten Besitz des Geliebten glüht“ (Delitzsch). Diess wird man denn auch auf das Verhältniss Gottes zur Creatur anwenden dürfen, denn es ist ja auch Jehova ein אֵל קַנָּא [3]), wo es sich um sein Verhältniss zu Israel handelt. Er ist also in der Liebe der Ergriffene, und weil diess, so empfindet er's, wenn seine Liebe verletzt wird, und diese Empfindung heisst כַּעַס Zornschmerz, *moeror*. Diese Empfindung stimmt seinen Willen zum Widerwillen und diesen Widerwillen bezeichnet die Schrift als Hass mit dem Wort שִׂנְאָה. Er entzündet die Eifersucht zur Zornesflamme wider den, der seine Liebe stört. Diess kann ein Anderer sein, als der Geliebte, es kann aber auch der Geliebte selbst sein. So wird dann der,

1) Vgl. Num. 5, 14. 15. 18. 25. 29.
2) Cant. 8, 6.
3) Ex. 20, 5; 34, 14. Deut. 4, 24; 5, 9; 6, 15.

welcher Gegenstand der Liebe ist, ein Gegenstand des Hasses, und der, für den man eifert in der Liebe, erweckt gegen sich die Flamme des Zorns.

So weisst uns also der ursprüngliche Begriff von קִנְאָה und קַנָּא darauf hin, dass die Flamme des göttlichen Zornes nothwendig in der Gluth des Eifers seiner Liebe verborgen liege. Wenn man nun die Stellen der Schrift übersieht, in denen die Begriffe Eifer und Zorn mit einander verbunden sind, so erscheinen beide erstlich wie Synonyma [1]), und zwar dergestalt, dass der Eifer immer voransteht und somit als die wirkende Ursache des Zornes erscheint; zweitens aber tritt das אֵשׁ des Zorns zur קִנְאָה geradezu in das Verhältniss von Wirkung und Ursache [2]). Der Eifer selbst verzehrt die Widerwärtigen im Feuer des Zorns.

So bestätigt auch die Verbindung beider Begriffe, wo sie sich findet, das oben bezeichnete Verhältniss derselben.

Wie wichtig nun für die Erkenntniss des Wesens des göttlichen Zornes dieses Verhältniss des Zornes zu der קִנְאָה d. i. dem Eifer Gottes sei, erhellt von selbst. Wie das Verhältniss der Liebe zwischen Gott und der Creatur an sich schon die Möglichkeit erweist, dass Gott durch die Creatur überhaupt afficirt wird, weil die Liebe eine persönliche Beziehung des einen zum andern ist, so erweist die Eigenthümlichkeit des Liebesverhältnisses, in welchem Gott zur Creatur steht, die innere Nothwendigkeit eines Zornaffekts in Gott. Im Eifer Gottes um seine Creatur ist sie beschlossen. Aus der Natur des Eifers ergibt sich dann aber auch zugleich das Gesetz für den geschichtlichen Vollzug des göttlichen Zorns. Er ist ja die Empfindung der verletzten Liebe, welche der Reiz zum Zornwillen und Zornfeuer wird, ein Schmerz Gottes über den Widerstreit der Creatur, die damit seiner Liebe sich entzieht, und zunächst trägt er gar keinen andern Charakter, als dass er der widerstrebenden Creatur diesen Schmerz zu empfinden gibt. Es ist der Zornschmerz Gottes

1) Sach. 8, 2. Ez. 16, 38; 35, 11; 36, 6; 38, 19.

2) Vgl. Ez. 36, 5. Zeph. 3, 8 vgl. 1, 18; besonders Ps. 79, 5.

(כַּעַס) [1], der sich in der Offenbarung zunächst kundgibt. Ist nun aber die Creatur für das Gefühl des göttlichen Unwillens unempfindlich, dann erst wird der Unwille zum Widerwillen, zur שִׂנְאָה [2]) und das Zornesfeuer, das erst im Menschen brannte, damit er Gottes Unwillen über sich empfinde und sich wieder zu ihm kehre, wird dann zur verzehrenden Flamme, welche dasjenige von Gott scheidet, was nicht Gottes sein will, und welche mit Todesgewalt den Sünder wegtilgt. Die Liebe eifert also im Zorn um die Creatur, um sie durch die Empfindung des göttlichen Unwillens zur Umkehr zu reizen; zuletzt aber, wenn die Creatur schlechthin widergöttlich ist, wird auch der Zorn ein absoluter, von Gott schlechthin fernender, weil sein Eifer es nicht zulässt, dass die Creatur eines andern sei als Gottes. So hat der Zorn, weil er die Bethätigung der eifernden Liebe ist, eine rythmische Steigerung, bis er als vernichtender Todessturm über diejenige Creatur kommt, welche nicht in Gott, sondern wider Gott sein will.

So wenig also schliessen Liebe und Zorn einander aus, dass im Zorn die Liebe sich vielmehr erweist, aber eben als die Liebe des in seiner Liebe Absoluten. In der Eifergluth der Liebe ist die Flamme des Zornfeuers eingeschlossen, die sich so lange aus ihr entbindet, bis die Liebe als absolute erwiesen ist, sei es, dass sie den Sünder wieder gewonnen, oder ewig aus Gottes Leben ausgeschlossen hat. —

Wie verhält sich nun aber diese Ableitung des göttlichen Zorns aus dem Eifer der göttlichen Liebe zu der andern, in der Schrift gleichfalls angedeuteten Ableitung des göttlichen Zorns aus der Heiligkeit? [3]) Ist zwischen beiden Arten der Ableitung eine wesentliche Differenz oder sind sie im Wesentlichen eins, und wodurch unterscheiden sie sich? — Sie sind zunächst wesentlich eins, denn es wird sich zeigen lassen, dass der Eifer der Liebe,

1) Vgl. Deut. 32, 16. 21. 1 Kön. 15, 30. 2 Kön. 23, 26. Ps. 78, 58 u. v. a.

2) Vgl. Deut. 1, 27. Ps. 5, 6. Allerdings ist verhältnissmässig selten von der שׂנאה Gottes gegen die Personen der Sünder die Rede, aber diesen Hass ganz zu leugnen ist gegen die Schrift.

3) Vgl. Jes. 10, 17. Ez. 28, 22. Apokal. 16, 5—7 u. s. w.

der im Zorn sich erweist, der Eifer des Heiligen ist, d. i. dass der Eifer Gottes in seiner Liebe an der Heiligkeit seine sittliche Norm hat. Wenn man freilich die Heiligkeit Gottes in der Reinheit seines Wesens aufgehen lässt, vermöge welcher er die Sünde von sich ausschliesst[1]), so wird sich daraus kein Zorn ableiten lassen, der seinen Möglichkeitsgrund in der Liebe hat. Denn dann ergibt sich ein Zorn der überall eins ist mit der Vernichtung, und wie sollte damit die Liebe bestehen können, deren Wesen es ist, sich selbst mitzutheilen und darzugeben? Ein aus der Heiligkeit, wie sie oben bezeichnet ist, fliessender Zorn Gottes steht mit der Liebe in unauflösslichem Gegensatz und es ist unmöglich, dass er in ihr seine Wurzel habe. Bei dieser Fassung des Begriffs der Heiligkeit lässt sich also die Herleitung des Zorns aus der Heiligkeit mit unserer Herleitung nicht vereinen. Aber die obige Definition der Heiligkeit, so oft sie auch aufgestellt wird, ist unzureichend. Die Heiligkeit Gottes ist nicht bloss die Abgezogenheit von der Sünde oder die höchste Reinheit, also etwas negatives; sie erweist sich überhaupt nicht bloss am Sünder, sondern im Verhältniss Gottes zur Welt insgesammt. Ihr Grundbegriff ist die im Wesen Gottes begründete Einzigkeit Gottes gegenüber der Welt. Das göttliche Wesen als solches lässt ihn mit der Creatur nicht eins, d. h. ihr gleich werden, sondern macht eine Unterscheidung nothwendig, so dass Gott auch in der Offenbarung seiner Liebe, wo er mit der Creatur in seliger Gemeinschaft eins wird, von ihr schlechthin unterschieden bleibt. In der Heiligkeit erweist sich Gott also als der sein selbst Seiende, der von der Creatur immer und schlechthin Besondere. Aber auch dieser Begriff ist noch nicht erfüllt genug; das Wesen Gottes, sofern es ihn gegenüber der Creatur immer zum Besonderen macht, will concret gefasst sein. Da glauben wir denn sagen zu dürfen: das was Gott von der Creatur besondert, ist seine Herrlichkeit, welche ihn der Creatur allezeit als den Absoluten, den Herrn, den Erhabenen erscheinen lässt, und so erklärt es sich denn wie קָדוֹשׁ auch schlechtweg als Gottesname stehen kann. Als der

1) Vgl. z. B. Nitzsch, System der christl. Lehre §. 77. Nitzsch selbst

Herr ist er dann eben der Heilige, der Abgesonderte, der in Kraft und Wirksamkeit Erhabene, der Verehrungswürdige. Hiemit lässt sich nun der Begriff des Zorns und die Ableitung aus dem Eifer der Liebe, wie wir sie oben gegeben, wohl vereinen. Denn wenn Gott in seiner Offenbarung immer der bleibt, der er ist, so wird er auch in der Liebe, wo er mit der Creatur eins wird oder sich ihr zur seligen Gemeinschaft der Liebe dargibt, der Creatur sich nicht gleich machen, sondern auch in diesem Verhältniss der Liebe der Herr bleiben. Als der schlechthin Erhabene, der er seinem Wesen nach ist und für die Creatur bleiben muss, ist er ihr der Ferne; als die Liebe, welche der Pulsschlag seines Lebens ist, wird er ihr nahe. Aber indem er ihr in der Liebe naht, bleibt er in der Heiligkeit der Herr; und dadurch gestaltet sich nun das Verhältniss der Liebe nothwendiger Weise anders, als das Verhältniss der Liebe zwischen den Creaturen. Diese lieben sich als die Gleichen; es ist freier Wille, wie lange und wie weit sie sich zur gegenseitigen Gemeinschaft dargeben wollen; dagegen in dem Liebesverhältniss, das Gott mit der Creatur eingeht, bleibt er der Herr, der sich zur Creatur in der selbstverleugnenden Liebe herablässt, und diess, weil er der Herr ist, mit dem Anspruch thut und thun muss, dass er von der Creatur ausschliesslich geliebt und als der Herr verehrt werde. Die Creatur ist in diesem Verhältniss zwar frei, aber nur relativ frei. Es ist ihr wesentlich, weil eingeschaffen, Gott zu lieben, Gottesliebe ist das wahre Leben der Creatur; sie kann also Gott lieben, aber — es liegt in ihrer Idee — sie soll und muss ihn auch lieben, ja ihn aus-

übrigens erkennt an, dass קדוש Jes. 6 und ἅγιος Joh. 17, 11 vgl. Ps. 44, 9; 71, 22, die erhabene Unterschiedenheit Gottes von allen anderen persönlichen Wesen bedeute; wenn er aber dann sagt, die Grundbedeutung von קדש sei doch „rein sein", und Gott sei der Heilige genannt überall in Bezug auf mögliche oder wirkliche Unreinheit der Geschöpfe, — so ist das erstere richtig, beweist aber das zweite nicht, wie schon daraus hervorgeht, dass הַקָּדוֹשׁ als Name Gottes steht. Wie könnte das sein, wenn in dem Begriff קָדוֹשׁ nicht der der *deitas* eingeschlossen wäre? Damit deckt sich aber die Definition קדוש = *summe purus* nicht.

schliesslich lieben. — So kommt es, dass seine Liebe den Eifer in sich birgt. Kein Eifer ist denkbar, ohne den Rechtsanspruch des Einen an die ausschliessliche Liebe des Andern. Hier ist ein Rechtsanspruch in höchster Potenz, — ein absoluter. Darum wird der Eifer gegen den, der das Recht Gottes an ihn nicht anerkennt, zum Zorn. Er ist erst *Zornschmerz* über die gottentfremdete Creatur und dieser Schmerz äussert sich im Zornfeuer, in welchem die Creatur den göttlichen Unwillen zu empfinden bekommt; der Unwille wird aber zum Widerwillen oder Hass und der Eifer zur Flamme des Todeszorns überall, wo die Gottesfeindschaft zur absoluten wird. Denn in beiderlei Weise erweist sich das Recht der Liebe Gottes an die Creatur als absolut: entweder durch Widergewinnung des Entfremdeten oder durch Vernichtung des absolut Gottfeindlichen. —

So ist denn die Heiligkeit Gottes für seine Zornesoffenbarung nicht die Wurzel, — diese bleibt vielmehr die Liebe, ohne welche ein Hassen und Zürnen nicht denkbar ist — wohl aber ist sie die sittliche Norm für dieselbe; und *der Zornwille Gottes demgemäss die Bethätigung des Heiligen wider seine Feinde, durch welche er sich in seiner Liebe als den Absoluten, als den Herrn erweist*, so dass er seine Feinde entweder wieder zu gewinnen strebt, oder so dass er die in der Feindschaft Absoluten schlechthin von seinem Leben ausschliesst und dem Tod anheimgibt. —

Dass wir damit auch den Sinn der Schrift getroffen, ist nicht unschwer zu erweisen. Wir haben im Ganzen ein dreifaches behauptet. Erstens sagten wir, dass Gott sich als der Eifrige erweise, sei wesentlich eins damit, dass er sich als der Heilige erzeige. Dass Gott als der Eifrige sich offenbart, dass diess sein Name sei in Israel, bezeugt ausdrücklich Ex. 34, 14. Und derselbe, der von sich sagt, es sei sein שֵׁם, dass er אֵל קַנָּא sei, nennt sich selbst und wird genannt der Heilige הַקָּדוֹשׁ, oder der Heilige Israels [1]). Er ist eben, weil er der Herr in Israel, der Einige ist, auch ein eifriger Gott. Doch auch diess letztere ist zweitens zu erweisen, dass

1) Jes. 12, 6; 29, 19; 37, 23; 40, 25; 43, 3. 15.

Gott im Zorneseifer sich als den Herrn erweist. Diess geht aus den häufig wiederkehrenden Stellen hervor, wo es als die Absicht der Zorneserweisung Gottes erscheint, dass man daraus erkenne, Er sei der HErr[1]). Es heisst hier überall im Grundtext „sie sollen erkennen, dass ich Jehova bin". Jehova ist der Gott und Herr Israels, aber auch der Gott, ausser welchem keiner ist, der alleinige Herr Himmels und der Erde, der Absolute (Jes. 44, 6 u. a.). — Wie nahe sich die Heiligkeit und die Herrlichkeit Gottes berühren, zeigt Jes. 6, 5, wo auf jenes seraphische Dreimalheilig folgt, dass Himmel und Erde seiner Herrlichkeit voll sind; נִקְדַּשׁ und נִכְבַּד sind demgemäss naheverwandte Begriffe[2]). Am allerleichtesten endlich lässt sich zeigen, was wir drittens behauptet haben, dass es die Hasser Gottes sind, welche seinen Eifer entzünden. Man vergleiche Ex. 20, 5. Der eifrige Gott, אֵל קַנָּא, droht hier die Heimsuchung seinen Hassern; denn die Missethäter sind Hasser Gottes, ebenso wie die Frommen, die seine Gebote halten, seine Freunde sind, die ihn lieben (vgl. v. 6).

So bleiben wir also bei unserem obigen Ergebniss, dass der Zorn Gottes der thatsächliche Erweis seines Liebeseifers sei. Was liegt nun aber hieran? Wir meinen viel. Erstlich ist es nur so möglich, dem grossen Problem etwas näher zu kommen, welches in der Vereinigung der beiden Schriftworte besteht: *Ὁ ϑεὸς ἀγάπη ἐςίν* und *Ὁ ϑεὸς ἡμῶν πῦρ καταναλίσκον.* Die absolute Liebe behauptet sich selbst und ihr ausschliessliches Recht an die Creatur, indem sie der Creatur, welche diese Liebe versagt oder von sich stösst, zum verzehrenden Feuer wird. Nicht mehr gegensätzlich sind nun diese beiden Sätze, sondern im zweiten erweist sich vielmehr, wie ernst gemeint der erste sei. Das Mittelglied aber zwischen beiden bildet die Schriftlehre von der קִנְאָה Gottes, in welcher sich die Energie der Liebe dessen erzeigt, der in seiner Liebe der Absolute ist. Wir sagen nicht die Energie der Heiligkeit. Sie würde, sofern sie die absolute Erhabenheit Gottes bezeichnet, einen Zorn ergeben, der sich mit der geschichtlichen Offenbarung desselben

1) Vgl. Ez. 5, 13; 6, 10; 14, 8; 12, 15 f. u. s. w.

2) Vgl. v. Hofmann, Schriftbeweis I, 81.

nicht deckt. Die Heiligkeit würde sich zum Sünder rein abstossend verhalten, während der Zorn an und für sich den Sünder noch nicht entlässt, sondern zunächst den Schmerz Gottes über die Feindschaft der Creatur bezeugt, somit ein Mittel ist, die Creatur wieder zu gewinnen, und sich erst da zur schlechthinigen Macht des Todes steigert, wo die Creatur in absoluter Gottesfeindschaft steht. Auch dann erweist sich die Liebe, aber als die des alleinigen Herrn, der den nicht mehr leben lässt, der fern von ihm oder wider ihn sein will. Die Heiligkeit ist das abstossende Princip im Zorn, die Liebe das gewinnende; jene fernt den Hasser Gottes, diese aber kann ihn nicht entlassen, bis er endlich sich für immer Gott entzieht. Im Zorn ist die Liebe das Primäre. Weil Gott für die Creatur die Liebe ist, so empfindet er ihren Abfall; weil Gott die Liebe ist, so lässt er durch jene Empfindung sich zum Eifer entzünden, — weil er der Heilige ist, so führt er seinen Eifer immer aus. Die Heiligkeit ist die sittliche Seite des göttlichen Zorns; sie macht den Eifer zum absoluten und bestimmt seine schliessliche Wirkung. Aber immer bleibt die Liebe der Möglichkeitsgrund für den Zornaffekt Gottes, und ihre Flamme lodert im Feuer des göttlichen Zorns. So sagen wir denn schliesslich: dass Gott eifert und im Zorn entbrennt, ist Bethätigung seiner Liebe, dass Gott seinen Zorn vollführt, ist Erweis seiner Heiligkeit. Und es ist also wahr, was wir oben behauptet haben: Nicht der Gegensatz der Liebe, sondern ihre Wahrheit ist der Zorn Gottes [1]).

Aber noch ein zweites müssen wir bezeichnen, wesswegen uns jenes Ergebniss wichtig scheint. Nur wenn im Zorn Gottes die Energie seiner Liebe sich bethätigt, gewinnen wir die Anschauung einer persönlichen Beziehung zwischen dem, der da

1) Vgl. Lange gegen Schenkel, Dogmatik I, S. 120 Anm. Schenkel behauptet: „ein Gott, der zürnt, ist ein Gott, der nicht liebt." Mit Recht bemerkt Lange: „die Schrift führt zu der entgegengesetzten These, Gott zürnt, weil er liebt." Auch Lange geht bei der Darlegung vom Zorn Gottes von Deut. 4, 24 und den entsprechenden Stellen aus, wo Gott אֵל קַנָּא heisst.

zürnt und dem, der den Zorn empfindet[1]). Nicht so, wenn es schlechthin der Heilige ist, von dem der Zorn ausgeht; denn der Heilige ist der Erhabene, der Ferne, der im Zorn nur seine Macht, als die Macht des absoluten Herrn erzeigt; der Heilige verbirgt sich der Creatur, in der Liebe aber erschliesst uns Gott sein Herz und ist uns nahe; auch die zornige Liebe wird doch immer noch als eine persönliche Lebensbeziehung empfunden. Von welchen tiefgreifenden Folgen es aber ist, wenn man festhält, dass er selbst im Zorn ergriffen ist und dass sein Zorn eine Bethätigung seiner persönlichen Beziehung zur Creatur ist, wird sich uns später erweisen.

Endlich aber bleibt nur auf diese Weise der biblische Begriff des göttlichen Zorns in seiner ganzen Weite gewahrt. Ist er der thatsächliche Eifer der Liebe, dann eben ist jene rythmische Steigerung desselben möglich, welche sich bei der Darlegung der Geschichte des Zorns ergibt. Es ist überhaupt nur so eine Geschichte des göttlichen Zorns möglich, während sie ausserdem, wenn der göttliche Zorn nur Bethätigung der Heiligkeit ist, schlechthin ausgeschlossen ist, denn er wird sich dann ein für allemal nur im Tode des Sünders vollziehen. —

Damit haben wir uns zugleich einen Uebergang gebahnt zur Darlegung des geschichtlichen Verlaufs der göttlichen Zornesoffenbarung. Der Zorn hat eine Geschichte; wir erkennen das Ziel dieser Geschichte: es ist der Triumph der absoluten Liebe über die Sünde, sei es durch Wiedergewinnung des von Gott Fernen zur ewigen Gemeinschaft der Gottesliebe, sei es durch ewigen Ausschluss des in der Gottesfeindschaft verharrenden Sünders vom Leben. Aber wie die bisherigen Untersuchungen über das Wesen des göttlichen Zorns die nun folgende Darlegung seines geschichtlichen Verlaufs vorbereitet haben, indem sie die Möglichkeit desselben zeigten, so wird dieser Verlauf hinwiederum die Bestätigung dafür geben müssen, dass wir das Wesen des göttlichen Zorns nach der Schrift richtig benannt haben. —

Doch ehe wir zu jener geschichtlichen Darlegung übergehen,

1) Vgl. Schöberlein, Grundlehren des Heils S. 49—51.

haben wir uns erst auseinanderzusetzen mit den hauptsächlichsten Ansichten alter und neuer Zeit über den Zorn Gottes. Wir besprechen also

§. 4.

Die Gegensätze und ihre Ueberwindung.

Gegen die Auffassung des göttlichen Zorns, wie wir sie den Aussagen der heil. Schrift entnehmen zu müssen glaubten, besteht ein doppelter Gegensatz, der fast so alt ist, als es überhaupt eine Theologie gibt. Es ist theils der abstracte Gottesbegriff, welcher im Interesse der schlechthinigen Unveränderlichkeit und Unkörperlichkeit Gottes Protest erhebt gegen die Annahme eines dem menschlichen Zorne analogen wirklichen Zorn*affektes* in Gott und seines *Effekts*, theils ist es die einseitige Bestimmung des göttlichen Wesens als der Liebe, welche den Zorn Gottes in eine heilsgeschichtlich nothwendig gewordene Form seiner Liebe wandelt. Gegen diesen doppelten Gegensatz hat sich unsre reale Auffassung des göttlichen Zorns zu rechtfertigen, d. h. es ist nachzuweisen, dass wir die Schriftaussagen recht verstanden, indem wir sie so nahmen, wie sie sich gaben. Hiebei werden wir dann Veranlassung haben, wenigstens übersichtlich die wichtigsten Auffassungen des fraglichen Begriffs von der Theologie der Väter an bis auf unsre Zeit anzugeben.

I.

Den ersten Anlass zur Besprechung der Frage, ob man in Gott einen wirklichen Zornwillen anzunehmen habe, bot Marcion. Er hielt es nämlich für unvereinbar mit dem christlichen Gottesbegriff, Gott den Affekt des Zornes beizulegen. Der Gott, zu dem die Christen sich bekennen, unterscheide sich eben dadurch von dem Gott der Juden (dem δημιουργός), dass er nur liebe und segne, während jener dagegen in Zorn und Strafe sich erweise[1]). Er wollte von einem Zorn Gottes schlechterdings nichts

1) Vgl. Neander, Kirchengeschichte I, 257.

wissen. Dagegen machte nun Tertullian[1]) geltend, dass ein solcher Gott ein *Deus immobilis et stupens* sei. Gerade damit, dass Gott seinen Liebeswillen auf das Heil der Menschen gerichtet habe, sei er in die Möglichkeit verschiedener Bewegungen seines Innern eingegangen. Denn damit, dass er sich ein bestimmtes Ziel gesetzt, hat er alles, was dem widerstrebt, ausgeschlossen. Wo aber ein Gegensatz ist, da ist auch Eifer, seinen Willen durchzusetzen, und wo Eifer, da ist auch Zorn, Hass und Unwille. Wiewohl der Eifer Gottes auf das Heil der Menschen gerichtet ist, also zunächst ein Liebeseifer ist, so kann er doch nicht ohne die Beigaben sein, welche mit dem Eifer immer verbunden sind, i. e. *sine sensibus et affectibus, per quos administratur*, also nicht ohne Zorn, Hass und Unwillen. Diese Affekte müssen dem Liebeseifer folgen, wer sie leugnet, verkehrt den Begriff Gottes. Besteht einmal ein Gesetz vor ihm, so müsste er ein *Deus stupidissimus*[2]) sein, *qui non offenditur facto, quod non amat fieri, quando offensa sit frustratae voluntatis. Si offenditur, debet irasci; si irascitur, debet ulcisci; ultio est fructus irae, et ira debitum offensae et offensa comes frustratae voluntatis.*

Das Bedeutsame an dieser Argumentation scheint mir diess zu sein, dass Tertullian auf die letzten Gründe der Möglichkeit, in Gott solche Affekte anzunehmen, zurückgeht. Sie liegen für ihn in dem Eingehen Gottes in die Heilsgeschichte. Der ewig in sich ruhende Gott (*Deus retro quietus*), dessen Lebensbewegung in sich selbst selige Ruhe ist, setzt sich, indem er seinen Willen auf das Heil der Menschen richtet, selbst die Möglichkeit eines Gegensatzes, und für diesen Fall, wenn er nicht ein *Deus stupidissimus* ist, die Nothwendigkeit des Eifers und des Zorns.

Tertullian kämpft gegen den Gott des Marcion als gegen ein epikuräisches Figment. Aehnlich Lactantius[3]), nur dass er es ausgesprochenermassen mit dem Epikureïsmus zu thun hat. Er macht gegenüber dem epikureïschen Satz, dass man sich Gott als

1) Contra Marcionem IV, 25. 26.

2) *Stupidus* im Sinne von starr, steif, fühllos, steinern.

3) Vgl. s. Schrift *de ira Dei ad Donatum.*

ruhend denken müsse, die Vorsehung im Allgemeinen geltend, und argumentirt daraus, dass wo Vorsehung und Regierung der menschlichen Angelegenheiten stattfinde, auch der Wille vorhanden sein müsse, das Gesetz aufrecht zu erhalten, und dass damit die verschiedenen Bethätigungen Gottes in Zorn und Gnade von selbst gesetzt seien. Uebrigens müsse, wer eine Gnade Gottes annehme, auch den Zorn zugeben; denn wo kein Zorn, da auch keine Gnade, die Liebe fordert als Correlat den Hass. Wenn man aber sage, dass also in Gott alle Affekte sein müssen, auch z. B. der der Furcht, als Correlat der Freude, — so gehört die Furcht der menschlichen Schwachheit an und hat keinen Grund (*materia*) in Gott[1]). Nimmt man aber die Gottes würdigen Affekte seinem Wesen, so sinkt er zu einem stupiden, todten, weil des Lebens und der Bethätigung nach aussen baaren Wesen herab.

So sehen wir also von den ältesten Zeugen der abendländischen Kirche die Wirklichkeit der Affekte in Gott und besonders des Zornaffekts vertreten, so zwar, dass Tertullian sie mehr im Zusammenhang der heilsgeschichtlichen Offenbarung Gottes, Lactantius aus der allgemeinen Vorsehung erschliesst.

Inzwischen aber gab es eine theologische Schule, welche unter dem Einfluss der platonischen Philosophie die Realität aller Affekte in Gott leugnete, weil man sich Gottes Wesen über alles diess erhaben denken müsse. Es bestand ein Gegensatz zwischen der abend- und morgenländischen, näher alexandrinischen Schule hinsichtlich der s. g. Anthropopathieen in der Lehre von Gottes Eigenschaften. Die Abendländer[2]), besonders Tertullian, lehren in Gott das Urbild alles Menschlichen erkennen, und stehen daher nicht an von Gott auch Affekte auszusagen, obwohl man sich des Unterschieds derselben von dem menschlichen bewusst ist. Gott wäre ohne die Affekte ein unlebendiger, todter Gott, während er doch ein Gott der Offenbarung ist. Nachdem er sich einmal herabgelassen, zu dem Menschen in eine so nahe Beziehung

1) Vgl. l. l. c. 15. 16. 27.

2) Vgl. Neander, Kirchengeschichte I, 308 f.

zu treten, dass er Theil hat an seiner Geschichte, wird er auch berührt durch das was geschieht und empfindet dem Menschen gegenüber Liebe und Zorn. Nicht über, sondern unter dem Menschen stünde ein affektloser Gott. — Umgekehrt die Alexandriner. Der reine Gottesbegriff verlangt Abstraction von aller Analogie des Göttlichen und Menschlichen. „Wenn du von einem Zorn Gottes hörst, so glaube nicht, dass der Zorn eine Leidenschaft Gottes sei — — Gott wird uns zürnend dargestellt zu unsrer Bekehrung und Besserung und in der That zürnt er nicht. Du aber wirst den Zorn Gottes leiden, indem du durch deine Schlechtheit schwer zu ertragende Leiden dir zuziehst, wenn du durch den sogenannten Zorn Gottes gestraft wirst.“ 1).

Den Zorn Gottes löst Origenes auf in die Bethätigung der *δικαιοσύνη σωτήριος;* Gott s t e l l t sich als zürne er; er macht nur ein furchtbares Gesicht, um uns zu schrecken, wie man Kinder schreckt, um sie so zu erziehen. Einen wirklichen Zorn in Gott anzunehmen ist fleischlicher Anthropomorphismus und der reinen Gottesidee unwürdig. — Dieser Spiritualismus der origenistischen Richtung dringt allmählig auch in die abendländische Theologie. Auch hier macht sich der Einfluss der platonischen Philosophie geltend, und zwar in Augustin. Von ihm aus dringt dann die platonisirende Gotteslehre in die mittelalterliche Theologie ein, und kehrt zuletzt bei den Dogmatikern der lutherischen Kirche wieder. Um so genauer müssen wir daher Augustins Lehre vom göttlichen Zorn und dessen Verhältniss zum Wesen Gottes darlegen. — Der Zorn Gottes ist nach A. kein Affekt in Gott. Er ist ein *motus animi provocans ad poenam inferendam.* Aber — *non tanquam animae Dei tribuendus, de quo dictum est* (Sap. 12, 8): *Tu autem domine virtutum tranquillitate judicas. Quod autem tranquillum est, non est perturbatum. Non ergo cadit in Deum judicem perturbatio, sed quod in ejus ministris fit, quia per leges ejus, ira ejus dicitur* 2). Noch deutlicher spricht er dasselbe aus in folgenden Worten: *Iram autem et furorem domini Dei non perturbationem mentis debet*

1) Homil. VIII, §. 6 in Jerem., vgl. Thomasius, Origenes S. 109.

2) Vgl. Augustinus zu Ps. 6, 2.

intelligi, sed vim, qua justissime vindicat subjectam sibi ad ministerium universam creaturam[1]. — — *Ira ergo Dei est motus, qui fit in anima, quae legem Dei novit, cum eandem legem vidit a peccatore praeteriri. Per hunc motum justarum animarum multae vindicantur.* Weiter polemisirt er geradezu gegen die buchstäbliche Auffassung der Aussagen vom Zorn Gottes: *Ira porro et zelus Dei non sunt perturbationes Dei, sicut nonnulli scripturas, quas non intelligunt, arguunt: sed nomine irae intelligitur vindicta iniquitatis, nomine zeli exactio castitatis, ne anima legem domini sui contemnat et a Deo suo fornicando dispereat. Haec ergo ipso affectu in hominum afflictione sunt turbulenta, in Dei autem dispositione tranquilla sunt.* Sap. 12. Daher zu Ps. 7, 12 (vgl. zu 81, 15): *Significantius fortasse dicitur iram adducens, quam irascens — ut non sit in ipso ira, qua punit, sed animis eorum ministrorum, qui praeceptis veritatis obtemperant, per quos jubetur etiam inferioribus ministris, qui vocantur angeli iracundiae ad punienda peccata. Quos non propter justitiam, qua non gaudent, sed propter malitiam poena humana delectat. Non ergo Deus adducit iram per singulos dies i. e. non per singulos dies ad vindictam congregat ministros suos.* Und zwar hat auch für Augustin wenigstens aller zeitliche Zorn oder wie man in seinem Sinn zu sagen hat, alle zeitliche Strafe nur pädagogische Bedeutung (Strafe = κόλασις, παιδεία). So sagt er[3]: *Ita plane irasceris, ut pater corrigens, non ut judex damnans.* Näher: *Est ira consummationis et est ira consumptionis, nam omnis vindicta Dei ira dicitur; sed aliquando ad hoc vindicat Deus ut perficiat, aliquando ad hoc vindicatur ut damnet. Quomodo ad hoc vindicat ut perficiat? Flagellat omnem filium quem recipit. Quomodo ad hoc vindicat ut damnet? Quando posuerit impios ad sinistram et dixerit eis: Ite in ignem aeternum, qui paratus est diabolo et angelis ejus. Illa ira consumptionis est, non consummationis*[4].

1) Ebenders. zu Ps. 2, 5.
2) Ebenders. zu Ps. 78, 5.
3) Ebenders. zu Ps. 79, 51.
4) Ebenders. zu Ps. 58, 13.

Nach Augustinus ist also

1) der Zorn Gottes = *vindicta*, d. i. Bethätigung der sich ewig gleichbleibenden Gerechtigkeit, ohne dass dabei Gott irgendwie afficirt erscheint. Sofern im Zorn ein *motus animi ad poenam provocans* ist, fällt er in die *ministri* der göttlichen *vindicta;*

2) die Bethätigung des göttlichen Zorns oder eigentlich der strafenden Gerechtigkeit hat zunächst nur pädagogischen Zweck, ist also eine Form der Liebe. Gott stäupet einen jeglichen Sohn den er aufnimmt und (vgl. zu Ps. 98, 8) das ist erst recht ein Zorn, wenn Gott einen Sünder nicht mehr straft. Denn es ist zu unterscheiden

3) zwischen der *ira consummationis* und *ira consumptionis.* In der Zeit waltet jene erstere und sie dient lediglich der Absicht seiner Liebe, welche den Sünder zur Busse ruft und den Heiligen durch Züchtigung läutert und vollendet, in der Ewigkeit aber waltet die zweite, welche den Sünder auf ewig von der Gemeinschaft seiner Liebe abwendet.

Diess die Augustinische Lehre von der *ira divina;* der Zornaffekt in Gott ist ausgeschlossen durch die ewige *tranquillitas* des göttlichen Wesens, wofür sich Augustin beständig auf Sap. 12, 8 beruft, die vernichtende Wirkung durch die Verwechslung des Zorns mit der Züchtigung. Wir finden also hier wieder, wie bei Origenes, beides beisammen: 1) die Abwendung jeglichen Affekts von Gott, dem ewig sich gleichbleibenden, über das menschliche πάϑος weit erhabenen, wie er selbst sagt *de civit. IX, 5: nec tamen ulla passione turbatur.* Die *infirmitas affectionum* ist von ihm fern zu halten, also auch der reale Zornaffekt. Sodann aber auch 2) die Auflösung des göttlichen Zorns in die Erweisung der δικαιοσύνη σωτήριος, jedoch so, dass Augustin der Anlage seines theologischen Systems gemäss, darin über Origenes hinausgeht, dass er zwar in der Zeit alle Zornesäusserung Gottes als Bethätigung der erziehenden Liebe nimmt, aber in der Ewigkeit den richterlichen Ernst des auf ewig von Gottes Liebe scheidenden Zorns anerkennt. Bei Origenes ist Güte und Gerechtigkeit eins, daher keine ewigen Strafen; Augustin aber nimmt eine Erwäh-

lung an, daher als Correlat der ewigen Seligkeit eine ewige Verdammniss. —

Wie bereits bemerkt, geht mit dem abstracten Gottesbegriff Augustins auch die spiritualisirende Anschauung vom göttlichen Zorn über ins Mittelalter. Gerhard sagt von der scholastischen Lehre in Bezug auf die *ira divina: Proprie Deo non competere iram, Scholastici probant hoc modo: Ira dupliciter considerari potest: 1) materialiter, quo respectu definitur sanguinis aut caloris ejus, qui circa cor est, fervor et ebullitio; 2) formaliter, quo respectu definitur appetitus doloris vicissim adversario inferendi. Neutro autem modo Deo proprie tribui potest ira. Non priore, quia corporalis illa motio in incorporea Dei essentia locum non habet. Non posteriore, quia Deus utpote immutabilis, ἀπαθής, dolorem aut tristitiam pati nequiet, ac proinde appetitus doloris inferendi in eo non habet locum*[1]).

Gerhard belegt mit den Aussprüchen der Scholastiker seine eigene Ansicht von der Sache. Denn wenn er[2]) fragt: *an propter justitiam Deo recte tribuatur ira?* so antwortet er darauf: *Scriptura ἀνθρωποπαθῶς tantum Deo iram tribuit, notatur enim vindictae divinae effectus, non autem turbulentus Dei affectus*, und dafür beruft er sich einfach auf den Vorgang Augustins, Chrysostomus und der Scholastiker. Ausführlicher spricht er seine Meinung über diesen Punkt aus *loci II, 115. Quaeritur*, heisst es da, *an in Deum cadant affectus? Scaliger exercit. XVI distinguit inter affectum passivum et activum. Omnis affectus passivus cum alteratione est conjunctus, quae a Deo ἀμεταβλήτῳ simpliciter abest, ac proinde affectus Dei accidens non est. Ira in hominibus est animi quaedam perturbatio, quia est affectus passivus, sed ira Dei non est perturbatio, quia est affectus* a c t i v u s. *Est enim nihil aliud, quam justa aversatio peccati et voluntas majestatis vindicandae.* In ähnlicher Weise auch Dannhauer[3]): *Non competunt Deo affectus motusve, repugnat enim moveri id quod est*

1) S. Loci ed. Cotta II, 176.

2) a. a. O.

3) *Hodosophia* p. 149.

immutabile. Unde quicunque Deo affectus tribuuntur, nullam involvunt perturbationem et commotionem. Ut Deus sine sensu sentit, sine oculo videt, ita sine commotione irascitur. Er lässt die *ira Dei* weiter nichts gelten, denn als das *judicium quo irrogatur poena.*

Aus alle dem erhellt, dass die mittelalterliche und auch die protestantische Theologie nicht über Augustin hinausgeht, indem sie den Zorn Gottes nicht als Bestimmtheit des göttlichen Wesens, d. i. als realen Affekt auffasst, sondern ihn umwandelt in die Bethätigung der strafenden Gerechtigkeit. Weder der Zornwille, d. i. der energische göttliche Eifer, קִנְאָה, noch auch und zwar noch weniger der Zornbrand in Gott, אֵשׁ, findet bei ihnen Anerkennung, beides als mit der *immutabilitas* und *incorporeitas* Gottes schlechthin unverträglich.

Den ersten dieser beiden Gegensätze formuliren am klarsten die Scholastiker[1]). *Formaliter — quo respectu definitus appetitus doloris vicissim adversario inferendi*, was unserm „Zornwillen" entspricht — kann der Zorn von Gott nicht ausgesagt werden, *quia Deus, utpote immutabilis ἀπαθής, dolorem aut tristitiam pati nequit, ac proinde appetitus doloris vicissim inferendi in eo non habet locum.* Aber dieser Grund ist nichtig gegenüber der Schriftaussage von der קִנְאָה Gottes. In ihr liegt, wie wir oben dargethan haben, die innere Nothwendigkeit der Annahme eines realen Zornaffekts Gottes. Gehen wir aber auf diesen Begriff hier noch näher ein und fragen wir uns, wie sich die קִנְאָה Gottes verhalte zu seiner *immutabilitas.* Da ergibt sich denn, dass in dieser ein actives und passives Moment enthalten ist, d. h. dass er wirklich etwas erleidet und hinwiederum dadurch bestimmt entsprechendes zu leiden gibt. Gott eifert, d. i. zürnt, nachdem er zum Eifern gereizt worden ist. Denn Deut. 32, 21 f. heisst es: הֵם קִנְאוּנִי בְלֹא־אֵל כִּעֲסוּנִי בְּהַבְלֵיהֶם וַאֲנִי אַקְנִיאֵם בְּלֹא־עָם כִּי־אֵשׁ קָדְחָה בְאַפִּי וגו'. Kann es noch deutlicher gesagt sein als hier, dass Gottes Eifer gereizt wird (durch die Untreue

1) S. oben das Citat aus Gerhard, loci II, 176.

Israels), und dass **sein** Eifern die Erwiderung darauf ist? Dem קִנְאוּנִי entspricht offenbar das וַאֲנִי אַקְנִיאֵם. Nachdem sie durch ihre Untreue Gottes Eifer gereizt, wird nun auch er sie zum Eifern bringen, wenn er sie dahin gibt in die Hand des לֹא־עָם, und wenn dieses geschieht, so sollen sie wissen, dass damit Gottes Zornfeuer wider sie entbrannt ist. Gott lässt sich also allerdings reizen zum Eifern, die Sünde des Volks bestimmt ihn wirklich *ad dolorem vicissim inferendum adversario.*

Und nicht minder deutlich in dieser Beziehung ist Ps. 78, 58. 59. וַיַּכְעִיסוּהוּ בְּבָמוֹתָם וּבִפְסִילֵיהֶם יַקְנִיאוּהוּ שָׁמַע אֱלֹהִים וַיִּתְעַבָּר וַיִּמְאַס מְאֹד בְּיִשְׂרָאֵל. In dieser Stelle ist alles gegeben, was wir vom Verhältniss der קִנְאָה zum Zornbrand und zum Hass gesagt, und ist hinwiederum auch das doppelseitige Moment in der קִנְאָה, nämlich das active und passive, beisammen. Um bei dem letzteren anzufangen, so haben wir hier ein ausdrückliches Zeugniss dafür, dass die קִנְאָה Gottes, zu welcher ihn die Sünde des Menschen reizt, in ihm einen *dolor* oder *tristitia* hervorruft. יַכְעִיסוּהוּ heisst es, d. i. sie erregten ihm כַּעַס Aerger oder besser Zornschmerz, und dieser wird dann zum Zorneifer, und der Zorneifer erweist sich als Zornbrand וַיִּתְעַבָּר, und die ständige Stimmung, in welcher er sich verfestigt, ist das וַיִּמְאַס, was sich deckt mit der שִׂנְאָה Gottes, indem es die *aversatio* Gottes, seinen Widerwillen gegen das ungöttliche Wesen bezeichnet. Also es ist nicht an dem, dass Gott nicht *tristitia* und *dolor* litte, wenn man doch — und das geschieht nicht blos Ps. 78, 59, sondern an noch vielen Stellen — sagen kann, der Mensch sei ein מַכְעִיס im Verhältniss zu Gott; und auch das ist nicht richtig, als hätte Gott nicht in Folge dessen, dass er gereizt, geärgert wird, die Intention *dolorem vicissim inferendi adversario,* wenn er doch, wie an beiden Stellen besonders klar ist, sich durch den כַּעַס und die קִנְאָה, welche die Sünde der Menschen in ihm erregt hat, zum Zürnen in der That bewegen lässt. Nein, wir müssen dabei bleiben: Alles Widergöttliche erregt Gottes Zornwillen oder Zorneseifer, der sich kundgibt durch das Zornesfeuer, welches den verzehrt, den es trifft. Ἀπαθής ist Gott nicht, da ja Menschen ihm כַּעַס oder קִנְאָה erregen können. Aber wie

verhält sich denn nun die קִנְאָה zur *immutabilitas?* Man sollte im Grunde gar nicht darnach fragen, denn die *immutabilitas*, richtig gefasst, bezieht sich auf Gottes Wesen in seinem „An sich", während doch die קִנְאָה Gottes nicht denkbar ist ohne ein Verhältniss zur Creatur. Sie bezeichnet Gottes Verhalten als ein durch das creatürliche afficirtes, und so wenig schliesst sie die Unveränderlichkeit Gottes im Verhältniss zur Creatur aus, dass sie vielmehr in ihrem Dienst steht. Weil Gott von der Creatur nicht lässt, sondern sie mit der ganzen Energie seines absoluten Wesens liebt, so ist er ein אֵל קַנָּא gegenüber der sittlich freien Creatur. Es gehört zu seinem שֵׁם, dass er אֵל קַנָּא ist[1]). So offenbart er sich, so gibt er sich zu erfahren in seines Volkes Mitte[2]). Wenn Gott betrachtet wird in seinem „An sich", in epikureischer Ruhe, als das der Creatur schlechthin jenseitige, *τὸ ἐπέκεινα τοῦ ὄντος ὄν* — dann allerdings fordert seine *immutabilitas* die Beseitigung eines wirklichen Zorneifers; aber er, der in seines Volkes Mitte lebendig waltende, geschichtliche Gott der Offenbarung ist nicht jener begrifflich construirte. Er bethätigt sich, denn er ist אֵל חַי und erweist sich als אֵל קַנָּא, weil er auch in der Geschichte unwandelbar bleibt an dem Vorsatz seiner Liebe, und seine קִנְאָה verzehrt alles Ungöttliche und Widergöttliche, so dass am Ende bleibt allein was Gott und Gottes ist. Das erkannte schon Tertullian, dass ein Gott, dessen Wille als Gesetz in die Erscheinung und Offenbarung tritt, ja der selbst in der Geschichte nach den Gesetzen seines Willens waltet, damit auch selbstverständlich den Gegensatz ermöglicht und, nachdem diese Möglichkeit einmal gesetzt ist, auch in die Nothwendigkeit eingeht, seinen unwandelbaren Willen als Eifer zu bethätigen. Wo aber Eifer ist, da ist auch Zorn. — Auch die neuere Theologie hat einen lebensvolleren Gottesbegriff gelehrt als der altdogmatische philosophisch-abstracte war, und hat uns gezeigt, dass da, wo Gott sich hereingibt in die Gegenseitigkeit des Verhaltens gegenüber dem menschlichen Geschlecht, seine tiefe herablassende Demuth anzubeten, nicht aber diese Geheimnisse des Glaubens durch Anwendung allezeit fertiger Formeln wegzudeuten sind.

1) Ex. 34, 14. — 2) Deut. 6, 15.

2) Ebenso wie der Zornwille Gottes, d. i. seine קִנְאָה in ihrer Realität geleugnet oder wenigstens abgeschwächt worden ist, so auch das „Zornfeuer“ Gottes. Auch hier formuliren die Scholastiker den Gegensatz am schärfsten. *Materialiter, quo respectu (ira) definitur sanguinis aut caloris, qui circa cor est fervor et ebullitio*, — also im Sinne unseres „Zornfeuers“ kann der Zorn von Gott nicht *proprie* ausgesagt werden, *quia corporalis illa motio in incorporea Dei essentia locum non habet.* — Gewiss, sagen wir, in dem hier verworfenen Sinn lehrt die Schrift keine *corporeitas Dei* und demgemäss auch keine *corporalis motio.* Aber unterscheiden wir doch auch hier das Wesentliche der Sache von der Form ihrer Darstellung. Ob Gott eine Leiblichkeit zukomme oder nicht — ist eine Frage, die gewiss damit nicht erledigt ist, dass man sagt: *ὁ θεὸς πνεῦμα ἐστίν.* Geist und Leib bezeichnet die Schrift nicht als absolute Gegensätze. Die Thatsache, dass der Sohn Gottes, der seinem göttlichen Wesen nach *πνεῦμα* ist und bleibt, ewiger Weise nunmehr in einer und zwar menschlichen, wenn auch verklärten Leiblichkeit steht, — diese Thatsache allein würde hinreichen, um die Unrichtigkeit einer Ansicht nachzuweisen, welche das geistige Wesen Gottes in eine starre und abstracte Unleiblichkeit setzt. Gott ist Geist, — sagt der Herr der Samariterin, welche fragt, ob man ihn hier oder dort anbeten solle. Was sollte das anders heissen, als ihn umschränkt kein Ort, es ist ihm alles gegenwärtig und er ist allem gegenwärtig? Sofern leibliches Leben umschränktes Leben ist, ist es von dem absoluten Geist auszuschliessen [1]). Von dem der *πνεῦμα* ist gilt was der Herr sagt: „Ein Geist hat nicht Fleisch oder Bein.“ Aber ist denn damit der Begriff der Leiblichkeit vollkommen bestimmt, dass man sie in die Umschränktheit umsetzt? Ist nicht vielmehr die Leiblichkeit auch das *ὄργανον* zur Darstellung und zum Vollzug des Lebens des *πνεῦμα*?

Wir wissen nun freilich nicht, ob das, was die Schrift von der *δόξα* oder dem כָּבוֹד Gottes sagt, mit J. Hamberger u. A. [2]) als eine

1) Vgl. Hahn, Theologie des N. T. S. 97 Anm.

2) Vgl. darüber Delitzsch, Bibl. Psychologie S. 65 (Aufl. 2).

Hinweisung auf ein Analogon der menschlichen Leiblichkeit in Gott zu fassen. Aber diese Frage braucht hier nicht einmal erörtert zu werden, wo es sich darum handelt, ob das Zornfeuer Gottes, von welchem die Schrift redet, als eine Bezeichnung einer Bestimmtheit in Gott zu fassen sei oder nicht. Um solche Ausdrucksweisen, wie die: „es entbrennt Gott der Zorn" zu nehmen wie sie lauten, bedarf es in der That nicht vor allem der Frage, ob denn Gott eine Leiblichkeit habe oder nicht und ob man sich in ihm eine *ebullitio* vorstellen könne, wie sie bei dem menschlichen Zorn stattfindet. Erinnern wir uns lieber daran, was bei jener *ebullitio* das Wesentliche sei. Wir fanden in ihr nicht eine *turba*, ein blindes Toben der natürlichen Lebensmächte, sondern eine Steigerung derselben in der Richtung auf den hin, der sie erregt, und mit dem Streben, sich als des von aussen kommenden Lebenshemmnisses übermächtig zu erweisen. Es handelt sich also bei einer naturhaften Wirklichkeit des Zornes oder bei dem „Zornfeuer" Gottes wesentlich um nichts anderes, als um eine Steigerung der göttlichen Lebensmächte, welche durch die Creatur und wider sie eintritt, damit sich Gott ihr als den schlechthin übermächtigen erweise, um eine Erregung der göttlichen Lebenspotenzen, welche erst innergöttlich, dann inweltlich wirksam werden. —

Und was fordert nun diese Annahme, oder dass wirs besser sagen, was liegt den Schriftaussagen, die von einem Zornfeuer in diesem Sinne reden, für eine Anschauung von der göttlichen Natur zu Grunde? Wir meinen keine andre als die der Lebendigkeit im ganzen und vollen Sinne des Wortes, so wie ihn die Erfahrungsthatsache eines persönlichen Lebensverkehrs zwischen uns und Gott fordert. Denn in dem Begriff der Lebendigkeit Gottes liegt erstlich die Sensibilität, d. h. die Empfänglichkeit für eine Einwirkung der menschlichen Persönlichkeit auf die göttliche und die Möglichkeit sich durch solche Einwirkung bestimmen zu lassen; es liegt in ihr zweitens die Möglichkeit einer Steigerung der Lebensthätigkeit zu höherer oder niederer Energie nach aussen. Diess und anderes nicht setzt die Schrift voraus, wenn sie von Gott sagt „es entbrennt ihm der Zorn"; Empfindung des von aussen kommenden Lebenshemmnisses, welche ihm zum Reiz wird,

um sich darauf hin wider den, von welchem ihm jene Störung kommt, in seiner absoluten Kraft und Majestät zu offenbaren.

Augustin weist den Zorn damit ab, dass er sich beständig auf die unveränderliche *tranquillitas animi* in Gott beruft und Beck hat neuerdings zwar zugegeben, dass der Zorn eine Wahrheit für Gott habe, aber in seine innere Ruhe und Seligkeit, sagt er, werde damit keine Störung verlegt. Aber was bleibt dann doch vom göttlichen Zorn in Wahrheit über? Und wie besteht es damit, wenn es gewöhnlich heisst von Gott „es entbrennt ihm der Zorn"? Werden wir hier nicht, wenn wir solche Ausdrücke nicht ganz entleeren wollen, darauf geführt, dass wenn Gott zürnt etwas in ihm selbst vorgehe, ja dass ihm damit etwas widerfahre, was zur Ursache einer gesteigerten Energie seiner Lebensbewegung wird? Wie könnte man der Schrift genug thun, wenn man den Zorn Gottes nicht wirklich als Affekt und die göttliche Natur im Zorn als erregt, d. h. das Leben Gottes zur höchsten Energie gesteigert denkt? Eine *turba* Gottes weisen auch wir ab; auch glauben wir nicht bis dahin fortgehen zu dürfen, dass wir die Feuerpotenzen ewiger Weise in Gott setzen und einen ewigen finsterfeurigen Grund in Gott annehmen, woraus er in der Zeit seine Potenzen entbinde und in der Welt wirksam werden lasse. Nicht einen bloss physischen Prozess sehen wir in den Schriftaussagen vom Zornfeuer begründet, sondern einen ethischen Vorgang, der aber eine naturhafte, concrete Wirkung hat für das innergöttliche Leben und dessen Offenbarung an die Creatur.

Dass aber in Gott nicht bloss abstracte Geistigkeit, nicht bloss Wille sei, sondern dass alle Willensakte Gottes in ihm und vor ihm auch concrete Verwirklichung finden, lehrt die Schrift mit unabweisbarer Evidenz. Es bedarf hier des Nachweises nicht, dass die Schrift ein dem menschlichen analoges organisches Gottesleben lehrt. Sie redet ja vom Herzen Gottes, von seinem Denken, Fühlen und Wollen; sie redet von seinem Angesicht, von seinen Händen und Füssen; von Augen und Ohren, — also von einem Mittelpunkt göttlichen Lebens, in dem Receptivität und Spontaneität sich einen (לֵב, καρδία); von dem Organismus, durch den das innere Leben sich vollzieht und darstellt, mit einem

Wort, von einem Leben im Sinn des organischen. Sie redet aber auch und zwar im Alten wie im Neuen Testament von der Geistigkeit Gottes. Beides will geeint sein; es sind nicht zwei nebeneinander hergehende Anschauungen, eine niedere und höhere — sondern organisches Leben ist in Gott dem absoluten Vermögen nach, der potenzirtesten Wirklichkeit nach, so dass das Menschliche Abbild des ewigen Urbildes ist. Gott ist Geist, — sein Leben ist ein absolutes, schlechthin in der Idee, schlechthinig in der Verwirklichung. Demgemäss findet sich zwar keine menschliche *motio corporalis* in Gott, aber eine göttliche, keine ihn umschränkende Leiblichkeit, aber das absolute Vermögen organischen Lebens, d. i. im Mittelpunkt absolute Receptivität und Spontaneität, in der Peripherie Darstellung der innersten Lebensbewegung, *ad extra* endlich Offenbarung innergöttlicher Lebensaktion.

* * *

Wir haben damit die Wahrheit eines „Zornfeuers“ in Gott, wie wir dasselbe verstehen zu müssen meinten, gegen die betreffenden Einwände zu sichern versucht. Aber haben wir damit auch recht gethan? Ist es wirklich durch die Schrift gefordert, dass der Zorn in Gott selbst eine Wirklichkeit habe, indem er eine Bestimmtheit des göttlichen Lebens und Seins nicht weniger als des göttlichen Wollens bezeichnet? Wir antworten darauf mit einem bestimmten Ja, indem wir erinnern an jene Aussagen von dem göttlichen Zorn und von der göttlichen Herrlichkeit in ihrer Selbstoffenbarung, welche, wenn sie Sinn haben sollen, nicht zulassen, dass der göttliche Zorn lediglich Akt und nicht auch eine Bestimmtheit sei. Was die ersteren Aussagen vom göttlichen Zorn anlangt, so meinen wir damit das Ezechiel'sche שִׁלַּחְתִּי אַפִּי [1], oder das שָׁפַכְתִּי חֲמָתִי [2], oder den Ausdruck שָׁתָה חֵמָה [3]. Hier überall drängt sich der Gedanke auf, dass der Zorn etwas Concretes sei, das in Gott ist und von ihm lösbar erscheint, eine Lebensmacht, die von ihm selbst aus-

1) Vgl. Ez. 7, 3. 8; 20, 8. Ex. 15, 7. Job 20, 23.

2) Ps. 79, 6. Jer. 10, 25. Hos. 5, 10. Ez. 14, 19; 22, 22; vgl. Nah. 1, 6. Threni 2, 4. — 3) Job 21, 10 vgl. 6, 4; 40, 11.

geht, wie das durch das מִלִּפְנֵי [1]) bestätigt wird. Sie ist innergöttlich und wird dann inweltlich, wie das besonders Ez. 22, 20—22 lehrt. Da giesst Gott seinen Zorn aus, ein loderndes Feuer, welches die schmelzt, über die es ausgegossen wird, das Gott anblässt, bis es sein Gericht ausgerichtet. Es ist freilich kein elementisches Feuer, das von Gott ausgeht, kein Feuer, und das Menschen Augen sehen und das zu Asche verbrennt, was es trifft — auch das Feuer im Dornbusch zehrt, ohne dass es verzehrt — aber die Macht, die da von Gott ausgeht und inweltlich wirkt, kann nicht jeder Machtbethätigung schlechthin gleichgesetzt werden, sondern in ihr wird das wider die Menschen erregte Gotteswalten und Gottesleben empfunden, und erst dadurch wird die Machtäusserung Gottes zum Zornesfeuer, das die Widerwärtigen verzehrt. Auch neutestamentlich ist diese Anschauung. Der Zorn Gottes offenbart sich [2]) — er war also doch in Gott vorhanden, hatte eine concrete Wirklichkeit in Gott —, Menschen zünden ein Feuer des göttlichen Zornes an, das dann ewig brennen wird [3]). Hier sieht man deutlich, dass Gott durch Menschen zum Zorn erregt wird, dass er sich im Zorn von Menschen etwas widerfahren lässt, das seinerseitseine entsprechende Lebensbethätigung verursacht. Menschliche Sünde dringt in die innerste Lebensmitte Gottes, und bestimmt ihn, Tod und Verderben über den Sünder zu bringen. Also ist der Zorn eine Bestimmtheit göttlichen Seins und Lebens, ein Vorgang innerhalb desselben, der gewirkt ist von aussen, — eine Zuständlichkeit Gottes, nicht bloss ein *actus*. — Diess bezeugt endlich die Schrift, wenn sie uns einen Einblick in die „Herrlichkeit“ Gottes gibt, welche sein aufgedecktes heiliges Leben und Wesen darstellt. Die vorzeitliche δόξα Gottes ist Licht [4]); aber die in der Geschichte

1) Z. B. 2 Chron. 19, 2 vgl. Lev. 10, 2.

2) Röm. 1, 18. Eph. 5, 6. Col. 3, 6.

3) Jer. 17, 4. — Vgl. übrigens noch Ausdrücke wie θησαυρίζειν ὀργήν Röm. 2, 5; Apokal. 11, 18 oder Stellen wie Jud. 23; Matth. 3, 11; 1 Cor. 3, 11—15; 2 Thess. 1, 8; Ebr. 10, 27; 12, 29 — in welchen der Zorn Gottes einfach ein Feuer genannt wird.

4) Dan. 2, 22; 1 Timoth. 6, 16; vgl. Num. 6, 18; Ps. 17, 15.

sich selbst bezeugende, welche uns Gottes שֵׁם[1]) oder פָּנִים[2]) offenbart, also Gott in seiner Zukehr zur Creatur, wie er sich vom Menschen schauen lässt, gibt sich uns in feurig-lichter *δόξα* zu erkennen. Abraham erscheint Er als ein rauchender Ofen (תַּנּוּר עָשָׁן), aus dem eine feurige Fackel hervorbricht[3]); auf Sinai beginnt seine Erscheinung ebenso mit Rauch und Wolkendunkel, aus welchem מַרְאֵה כְּבוֹד ה' wie verzehrendes Feuer hervorbricht[4]); wesshalb unterschiedslos gesagt wird, dass Jehova zu Israel מִתּוֹךְ הֶעָנָן oder dass er מִתּוֹךְ הָאֵשׁ geredet habe[5]). Also auch hier aus dunklem Grunde flammend und leuchtend. In der Leitung Israels durch die Wüste vertheilt sich die dunkle und feurig lichte Selbstdarstellung der göttlichen *δόξα* auf Tag und Nacht[6]), so aber, dass אֵשׁ וְעָנָן in einander sind, und auch bei Tage, wenn Jehova will, Feuer aus dem Dunkel hervorbricht[7]). — Also hier überall offenbart sich die göttliche *δόξα* als eine solche, die als Feuer aus dunklem Grund aufleuchtet. Bei Ezechiel bildet den Grund der Erscheinung ebenfalls das Feuer, aber der obere Theil der Erscheinung ist Licht: der Thronende gewährt unterhalb seiner Hüften den Anblick von אֵשׁ und oberhalb den Ablick von זֹהַר, Ez. 8, 2 vgl. damit Apok. 4, 3: *καὶ ὁ καθήμενος ἦν ὅμοιος ὁράσει λίθῳ ἰάσπιδι καὶ σαρδίῳ· καὶ ἶρις κυκλόθεν τοῦ θρόνου ὅμοιος ὁράσει σμαραγδίῳ*, wozu Delitzsch bemerkt[8]): „der Jaspis entspricht den oberen Naturgestalten, der Licht- oder Liebesseite der göttlichen Doxa, welche sich in dem Namen זֹהַר zusammenfassen lassen, denn Apok. 21, 11 heisst der Jaspis *κρυσταλλίζων λίθος τιμιότατος*, vgl. 28, 19, wo der *ἴασπις* die Reihe eröffnet. *Σάρδιος* der blutrothe, feuerrothe Carneol dagegen entspricht den untern Naturgestalten, der Zornseite der göttlichen *δόξα*, welche mit Einem Worte אֵשׁ heisst.“ — Auch in den Ezechiel'schen und apokalyptischen Visionen offenbart sich also die göttliche Herrlichkeit, in

1) S. Ex. 33, 18 vgl. mit V. 19 u. 34, 5. — 2) S. Ex. 33, 18 vgl. mit V. 20 u. 22. — 3) Gen. 15, 17. — 4) Ex. 19, 16 ff.; 24, 15 ff. — 5) Deut. 4, 12 vgl. Ex. 24, 16. 6) Ex. 13, 21 f.; 40, 38. Deut. 1, 33. Ps. 78, 14. — 7) Ex. 14, 24.

8) In handschriftlichen Aufzeichnungen über Gottes Zorn nach der Lehre der h. Schrift, vgl. Bibl. Psychologie S. 189—191 (Aufl. 2).

welcher sein Leben und Walten sich offenbart, als eine feurige, so aber, dass das Feuer im Licht aufgehoben ist.

Aber dürfen wir nun auch wirklich in diesen Offenbarungen der göttlichen Herrlichkeit Enthüllungen innergöttlichen Lebens und Waltens erkennen? Wir meinen allerdings. Ueberall nämlich, wo Gottes Herrlichkeit sich zu schauen gibt, geschieht es zum Zweck heilsgeschichtlicher Selbstbezeugung Gottes. Gott offenbart seine Herrlichkeit und deckt damit seine Heiligkeit, sein sonst ungeschautes Wesen (*τὰ ἀόρατα τοῦ θεοῦ* Röm. 1, 20) auf, *damit* die Menschen erkennen, was es um die Heiligkeit Gottes sei, die unter ihnen waltet. So finden wir denn, dass Gott selbst die Erscheinung seiner Herrlichkeit Mosi deutet, damit er erkenne, wie der Gott sei, dem er sammt seinem Volke dient, und völlig übereinstimmend mit dem, was wir den Ezechiel'schen und apokalyptischen Visionen entnommen haben, erfahren wir aus der Verkündigung Gottes von seinem Namen, dass er in Liebe und Zorn zugleich waltet in Israel. Jene Enthüllungen der göttlichen Heiligkeit in den Visionen der *δόξα* bestätigen also, dass es mehr ist als ein Anthropomorphismus, wenn von einem Zornfeuer Gottes die Rede ist. Nicht bloss der menschliche Griffel bezeichnet den göttlichen Zorn als ein Feuer, das in Gott brennt, sondern Er selbst, wo er sein heiliges Wesen uns aufdeckt, gibt sich als ein verzehrendes Feuer zu erkennen, wie es denn von Jehova heisst, es sei sein Name in Israel אֵשׁ אֹכְלָה. — *Er ist ein verzehrendes Feuer* — sollte sich das decken mit einem Akt *strafender Gerechtigkeit*, oder sollte Gott nicht selbst hiemit bezeugen, dass der Zorn in ihm eine concrete, naturhafte Wirklichkeit ist, indem er sich selbst erregt, so dass das Licht Israels zur Feuerflamme wird?

* * *

II.

Wenn der erste Gegensatz gegen die reale Auffassung des göttlichen Zornaffekts seinen Ursprung genommen von der abstrakten Fassung des Gottesbegriffs, so geht der zweite Gegensatz aus von dem Satze: Gott ist die Liebe, und darum kann man

sich in ihm keinen Zorn nach Analogie des menschlichen Zorns denken. —

Dieser Gegensatz ist vertreten worden von einer doppelten Richtung und in einem doppelten Interesse. Hasenkamp, Menken und Stier — auch Klaiber [1]), haben ihn in praktischen, J. P. Lange [2]), Rothe [3]) und Schöberlein [4]) in mehr spekulativem Interesse vertreten. Sehen wir uns die Einwendungen und Behauptungen, die von beiden Seiten gemacht worden sind, näher an.

Bei der ersten Richtung steht der Gegensatz im Zusammenhang mit einer tiefen Abneigung gegen die s. g. juristische Satisfaktionstheorie; sie bekämpfen diese mit möglichster Energie, indem sie alle den Begriff der Satisfaktion eliminiren, Schuld und Strafe nicht in objektivem, sondern subjektivem Sinn fassen und die Versöhnung nicht als Versöhnung Gottes, sondern als Versöhnung des Menschen bezeichnen. Das ist konsequent [5]), aber damit ist auch die Wahrheit des göttlichen Zorns, wie ihn die Schrift bezeugt, gründlich verkehrt, wie denn allen den genannten die Verflüchtigung und willkürliche Behandlung dieses Begriffs zur Last gelegt werden muss. Alle Theologen dieser Richtung leugnen die Objektivität des göttlichen Zorns und sehen das Wesen der Versöhnung nicht in der Sühne des göttlichen Zorns, sondern in der Ueberwindung und Tilgung der Sünde, welche den Menschen in Gegensatz mit Gott bringt [6]). Die Vergebung der Sünde ist nicht bedingt durch die Genugthuung [7]), sondern ist die Offenbarung der heiligen Liebe Gottes an sündige Wesen für den Zweck, die Folgen der Sünde in ihnen aufzuheben [8]). Gott ist allewege schon versöhnt, nur der Gegensatz im Menschen selbst muss überwunden werden [9]). — Dass diese Richtung eine sehr praktische sittliche

1) Ueber sie siehe Baur, Geschichte der Versöhnungslehre S. 648 ff.

2) Vgl christl. Dogmatik II, 120. — 3) Theolog. Ethik II, S. 201.

4) Die Grundlehren des Heils aus dem Princip der Liebe entwickelt S. 49—51. — 5) Es ist hier der Beweis zu unsrer Behauptung S. 2 geliefert, dass wo die Objectivität des göttlichen Zorns geleugnet wird, auch die Versöhnung im objectiven Sinn dahinfällt.

6) Baur a. a. O. S. 662 ff. — 7) a. a. O. S. 660. — 8) a. a. O. S. 651.

9) a. a. O. S. 667 ff.

Seite an sich trage, ist offenbar, wie denn auch gerade das an der kirchlichen Theorie gerügt worden ist, dass nach ihr ein anderer alles an unsrer Statt gethan und wir nur müssige Zuschauer waren, anstatt selbst wirksam zu sein bei unsrer Versöhnung mit Gott. —

Sehen wir aber näher zu, was diese Richtung vom Zorn Gottes positiv lehrt, so nehmen wir wahr, dass alle Theologen derselben an die Spitze den Satz stellen: Gott ist die Liebe, und was nicht Liebe ist, ist auch nicht in Gott [1], und man darf also keine antithetische Eigenschaft in Gottes Wesen zulassen [2]. Heiligkeit und Liebe ist in Gott eins, — in Gott einen Zorn zu denken, der befriedigt oder versühnt werden müsse, ist heidnisch, ja teuflisch [3]. Der Zorn Gottes ist vielmehr nichts anderes als das Missfallen an der Sünde, das Gott dem Menschen zu empfinden gibt, damit er in sich gehe und sich bessere, und Zweck der Strafe somit die Besserung [4]; auch die s. g. Höllenstrafen dienen diesem Zwecke und es ist nur konsequent, dass von solchen Vordersätzen aus zuletzt die Aussicht eröffnet wird auf eine allgemeine Wiederherstellung [5]. —

Ein mehr spekulatives Interesse verfolgen zweitens diejenigen neueren Theologen, welche, um einen einheitlichen Ausdruck für das Wesen Gottes und ein einheitliches Prinzip für die Offenbarung zu gewinnen, jenes in die Liebe setzen und dieses wiederum bestimmen als die Liebe. Darnach ist dann auch der Zorn Gottes kein der Liebe antithetisches Verhalten, sondern lediglich eine Modifikation derselben. Vertreten ist diese Richtung besonders von Rothe, J. P. Lange und Schöberlein. Auch sie alle legen das Gewicht darauf, dass der Zorn Gottes nicht sowohl auf die Wiedergutmachung, als auf die Aufhebung der Sünde oder Schuld gehe. So sagt Rothe [6], dass der Zorn nicht wesentlich der Strafgerechtigkeit, sondern der die Sünde aufhebenden Gerechtmachung diene; er bezeichnet darum denselben als Modifikation der Güte. —

1) Baur a. a. O. S. 657. — 2) a. a. O. S. 650. — 3) a. a. O. S. 659. 660. — 4) a. a. O. S. 657. — 5) a. a. O. S. 664.
6) Theol. Ethik II, S. 204.

Schön, aber freilich mehr schön als wahr, sagt J. P. Lange[1]): „Der Zorn Gottes ist die Glorie der göttlichen Gerechtigkeit, worin sie als verhülltes Erbarmen in rythmischer Steigerung endlich wie ein richtender Todessturm über den Sünder kommt, um ihn zu retten. Auch im Leben Christi fehlen nicht die Züge dieses schönen Eifers in seiner heiligen Gestalt. Und wie natürlich ist das, da mit dem göttlichen Zorn das göttliche Erbarmen durchaus korrespondirt!“ Schöberlein[2]) endlich, der am eingehendsten und bemessensten die Aufgabe verfolgt hat, das Princip der Liebe als das Eine für das göttliche Wesen und Walten geltend zu machen, sagt: „Die (göttliche) Liebe lässt den Menschen nicht allein in seiner (sündigen) That, sie öffnet vielmehr ihr ganzes Herz der rückwirkenden Macht derselben und folgt ihr mit der ganzen Energie ihrer Hingebung. Indem sie nun dieselbe auf sich rückwirken lässt, kann sie diese versuchte Zerreissung der Gemeinschaft natürlich nur als etwas Feindliches empfinden. — — — In der Passivität dieses heiligen Schmerzes kann die Liebe jedoch nicht verharren, sondern sie muss, wenn sie sich als Liebe, deren Wesen es ist, sich mitzutheilen, nicht verleugnen will, dieser Gesinnung, die ihr feindlich entgegentritt, ebenfalls feindlich sich entgegensetzen. Wir nennen diesen aktiv gewordenen Liebesschmerz über die Sünde: Zorn. — Zorn ist Energie der Liebe gegen den Sünder, Ausdruck nemlich ihres Schmerzes, dass er sich selbst, seinem bessern Ich untreu geworden, und wer nicht zürnen kann, hat keine herzhafte Liebe zu diesem wahren Ich des Andern. — — Gott stellt sich dem Sünder dann in heiliger Selbstbewahrung gegenüber, — aber damit ist der Mensch nun nicht wirklich von Gott verlassen, sondern die Liebe ist noch mit und bei ihm in der Macht des Zorns.“ —

So Schöberlein. Seine Darlegung, sowie überhaupt die der letztgenannten Theologen, ist die tiefgehendste und wir machen daher mit ihr den Anfang der Besprechung. —

Sollen wir nun aber unser Urtheil zusammenfassen, so müssen wir sagen, dass Lange's und Schöberlein's Bestimmungen ein Moment zur Geltung bringen, welches wahr ist und zu wenig beachtet

1) Pos. Dogmatik I, 120. — 2) Die Grundlehren S. 49—51.

worden sein mag, dass sie aber über dem einen Moment das andre verkürzt haben. Wir stimmen insonderheit Schöberlein zu, dass auch in der Zorneserweisung Gottes die Macht seiner Liebe bei uns sei, und verkennen mit Lange nicht die Tendenz des göttlichen Zorneifers den Sünder zu retten und seine Sünde zu tilgen. Wirklich ist der Zorn Gottes zunächst der aktiv gewordene Liebesschmerz über die Sünde: die Schrift bestätigt diess, indem sie Gott כַּעַס beilegt und den Sünder im Verhältniss zu Gott einen מַכְעִיס nennt; denn כַּעַס ist ja soviel als Zornschmerz. Somit ist ohne Zweifel im Herzen Gottes ein tiefer Schmerz und tiefes Mitleiden die erste Wirkung unsrer Sünde. Auch wir nennen ferner den Zorn die Energie der Liebe, — aber der *verletzten* Liebe. Man fasse das in seiner ganzen Wahrheit! Je persönlicher man das Verhältniss fasst — und es ist ganz treffend, wenn Schöberlein es als das der Achtung bezeichnet —, desto tiefere Wirkung hat die Sünde als *Verletzung* Gottes; Gott lässt sich in der Sünde etwas widerfahren, er wird durch sie afficirt, und die Sünde ist somit eine Thatsache, die eine *objective* Wirkung übt auf das Verhältniss des Menschen zu Gott und umgekehrt. Nimmt man das Gegentheil an, so dass Gott durch die Sünde nicht verletzt werden kann, so ist damit das Verhältniss der persönlichen Gemeinschaft, der gegenseitigen Liebe zerstört. Wo aber nicht Indolenz ist, da wird die Sünde nothwendig zur *Verschuldung*, und es kann dem tieferen religiösen Bewusstsein selbst nicht genügen, dass Gott lediglich Betrübniss empfinde über die Untreue des Sünders und sich vor ihm verberge, sondern es tritt die innere Nothwendigkeit der *Genugthuung* hervor, und das Zürnen Gottes gegen den Sünder ist nicht bloss ein heilwärtiges, sondern ein Abstossen des Sünders, sofern er nicht Genugthuung leistet: — es ist die Reaktion der *verletzten* Liebe. —

Aber nicht allein das. Hiebei ist vorausgesetzt, dass das Verhältniss das der persönlichen Achtung sei, — reicht aber das aus? Wir machen hier nochmals geltend, was oben gesagt wurde:

1) S. darüber die Darlegung unter §. 3.

das Verhältniss der Liebe gegen den Menschen ist von Seiten Gottes ein freies, aber nicht von Seiten des Menschen. Es ist kein Verhältniss zwischen Gleichen, — diess scheint mir Schöberlein zu wenig zu beachten, — sondern um es kurz zu sagen, ein Verhältniss zwischen dem Herrn und dem Knechte, oder zwischen Vater und Sohn. Man benenne es so oder so — es ist ein Verhältniss zwischen Ungleichen. Der Mensch verletzt also durch die Sünde nicht seines Gleichen; daraus folgt aber, dass nicht bloss der Schmerz über die Sünde des Menschen die Folge in Gott sein kann, sondern der Eifer des gekränkten Rechtes an die Creatur folgen muss. Die Rückwirkung der Sünde auf das Herz Gottes ist also der Art, dass Gott nicht bloss die Creatur wiedergewinnen will, und die Creatur sich ihm wiedergeben soll, sondern dass beides durch das absolute Recht der Liebe Gottes an seine Creatur gefordert ist. Der Zorn ist also mehr als Schmerz; er ist Bethätigung des Eifers um den ausschliesslichen Besitz der Creatur, die ihm sich schuldig ist; die schlechthinige Durchsetzung seines Liebeswillens, in der Wiedergewinnung oder Verdammniss der Creatur. — Auch wir wollen keinen Dualismus von Eigenschaften in Gott, keine antithetische Eigenschaften, wie Liebe und Gerechtigkeit, — aber wenn wir sagen, Gott ist die Liebe, und zugeben, es offenbare sich im Zorn Gottes seine Liebe, — denn ohne Liebe würde er die creatürliche Sünde wider ihn, den Abfall von ihr, gar nicht empfinden, oder schlechthin aufheben, — so müssen wir alles Ernstes dabei bleiben, dass es die Liebe des Herrn oder des Absoluten ist, der mit uns nicht eins ist, nicht eins sein kann, und seine Tendenz darauf richten muss, dass sein Recht bewahrt bleibe. Wir möchten sagen, „der Zorn Gottes sei die Energie der Liebe des Absoluten, Gottes als des Herrn.“ Nicht bloss heilige Liebe ist der Zorn, sondern Liebe des Heiligen, oder dessen, der unser Herr, und erst dann, und auf Grundlage dessen, dass wir ihn als unsern Herrn erkennen, unser Freund ist.

Wird bei der Ableitung des Zorns aus der der Liebe entgegengesetzten Heiligkeit der zürnende Gott von dem Sünder zu ferne gerückt, so tritt er bei solcher Auffassung, wie sie Schöberlein

hat, dem Sünder zu nahe. Dort tritt die Liebe hinter der Majestät, hier die Majestät vor der Liebe zurück. Der Zorn Gottes aber bewährt beides; seine Liebe, die ihn den Abfall der Creatur schmerzlich empfinden lässt, und seine Majestät, die auf dem Besitz der Creatur schlechthin besteht. Mit Recht spricht Lange von einer rythmischen Steigerung des Zorns. Allerdings steigert sich der Zorn von dem Schmerz über die Sünde zum schrecklichen Eifer der Rache über seine beharrlichen Feinde. Diess ist ganz und gar übersehen bei den letztbesprochenen Anschauungen vom göttlichen Zorn, wesshalb sie zum Theil offen, zum Theil wenigstens der ganzen Anlage nach auf die Wiederherstellung aller Dinge abzielen.

Gerade daran aber scheitert diese Durchführung [1]), wie sie Schöberlein versucht, oder man müsste den Ernst der ὀργὴ μένουσα [2]) verkennen. Der Zorn Gottes ist einer rythmischen Steigerung fähig bis zur absoluten Verdammniss der gottfeindlichen Creatur. Am Ende der Geschichte steht ein ungelöster Dualismus: das ewige Licht der Herrlichkeit leuchtet den Frommen, die im Lichte wandelten, als ein Licht des Lebens und der Seligkeit, den Gottlosen aber, die ihn verworfen, als ein Feuer schrecklicher Pein. Darum soll man über der Liebe Gottes nicht seine Majestät vergessen, welche am Ende erweisen wird, dass er auch in seiner Liebe der Herr sei! —

Es ist also eine vergebliche Arbeit, die das theologische System unternimmt, den Gegensatz, den ewigen, der am Ende bleiben wird, zu beseitigen, und da eine Einheit aufstellen zu wollen, wo die Thatsache des ungelösten Gegensatzes dagegen spricht. Zu schnell hat man die altkirchliche Lehre vom *temperamentum gratiae et justitiae* weggeworfen; sie enthält mehr Weisheit, steht der Wahrheit unendlich näher, und gibt den Sinn der Heilsgeschichte, wie wir zeigen werden, viel treuer, als diese Ableitung des Zornes aus der Liebe oder diese Reduction der gesammten Offenbarung auf die Liebe. Man opfert bei ihr der Einheit des Systems ein grosses Stück der Wahrheit. Aber

1) Vgl. Thomasius, Christologie I, 352. — 2) Joh. 3, 36.

andrerseits ist es auch ganz klar, dass die Lehre vom *temperamentum* äusserlich genug behandelt worden ist. Es ist nicht sowohl das Nebeneinander zweier antithetischer Eigenschaften, als vielmher die Bestimmtheit der Liebesoffenbarung Gottes durch seine absolute Gottheit, was festzuhalten ist. — Es ist richtig, dass alle Offenbarung Gottes in der Liebe wurzelt; Liebe ist der Pulsschlag des göttlichen Lebens, — aber die Liebe, die sich selbst dargibt, ist die Liebe des Herrn. Gott ist אֵל קַנָּא, — dieser Satz darf nicht entleert werden; er *ist* es, weil er die Liebe ist; aber er *muss* es sein, weil er der Herr ist und der Herr bleibt auch in der Gemeinschaft der Liebe, und weil er seinen Liebeswillen als absoluten geltend macht. — In der Ableitung des Zornes Gottes aus seiner קִנְאָה ist das Moment der Wahrheit gewahrt, auf welches neuerdings so sehr gedrungen wird, dass die Liebe die Wurzel aller Offenbarung Gottes ist, in ihr ist aber auch ihr eigenster Charakter gewahrt: der der Heiligkeit. Ohne Liebe kein Eifer, sondern nur Hass, ohne die Heiligkeit aber nur Eifer und kein Hass. —

Sollen wir aber endlich noch jene erstgenannte Reihe von theologischen Aeusserungen über den Zorn Gottes in Betracht ziehen, so fehlt ihnen die rechte Tiefe der Sündenerkenntniss und die Ehrfurcht vor der Majestät Gottes, und hinter der vermeintlichen Tendenz zur Heiligung verbirgt sich ein Rest von unüberwundenem Pelagianismus. Die Rechtfertigung wird in Heiligung verkehrt, diese aber wieder reduzirt auf die Ausgleichung der höheren und niederen Regungen, wie das besonders bei Rothe in reinster Durchbildung zu finden ist, der mehr als bedenklichen Ansichten über die Person und das Werk Christi zu schweigen; und wenn irgendwo, so ist an der Menken'schen Theorie zu ersehen, dass es nicht so gleichgültig ist, ob man dem Begriff des göttlichen Zorns seine volle Objectivität belässt, oder ihn in subjectiver Willkür in sein Gegentheil verkehrt. Nicht mehr und nicht weniger folgt aus einer solchen Verkennung des objectiven Gotteszorns, als die Verkehrung der Grundwahrheit des Christenthums von Sünde und Erlösung oder Aufhebung der objectiven Versöhnung.

Um wie viel tiefer und reicher als alle genannten Ansichten der Theologen über den Zorn Gottes ist die von Luther. Wir haben

sie absichtlich nicht früher aufgeführt unter den andern dogmengeschichtlichen Nachweisen, weil auch Luther, wenn er überhaupt vom Zorn Gottes eine Ableitung aus seinem Wesen gibt, das Moment der Liebe betont. Er fasst aber dennoch den Zorn Gottes in seiner ganzen Weite. „Gleichwohl, sagt er [1]), bleibt er nichtsdestoweniger eitel Liebe, weil seine Natur eitel Liebe ist, dass ob er gleich donnern, blitzen und strafen muss, so geschieht es doch nur aus Liebe und gutem Herzen, denn er thuts nur darum, dass er dadurch den Bösen wehre um der Seinen willen — —, also dass gegen uns, die wir an ihn glauben, auch seine zornigen Werke doch müssen eitel Liebe heissen.“ Aber der Zorn ist ihm dann auch die Kraft und Macht des Todes und der Hölle, seine Wirkung „die Furcht und das Erschreckniss des Gewissens vor dem ewigen Gericht Gottes“, dieser Zorn und Grimm „verzehret alles und macht, dass die Leute bald verschmachten, wo er im Herzen gefühlt wird, da ist Angst und Qual der Hölle und meint die Seele nicht anders, sie sei ewig von Gott verstossen.“ [2]). — Wohl kennt also Luther den Liebeszorn Gottes, — er der die Liebe als das Herz Gottes preisst, er weiss, dass auch im Zorn die Liebe Gottes pulsirt, aber er kennt auch den Todesernst des göttlichen Zornes gegen die, welche nicht glauben, und erkennt wie die Liebe, so auch die Majestät Gottes in seinem Zorn [3]). —

§. 5.

Das Ergebniss.

Nachdem wir versucht satz- und gegensatzweise den Begriff des göttlichen Zornes festzustellen, gehen wir in diesem letzten §. daran, aus den bisherigen Erörterungen das Resultat zu ziehen. Hiebei wird sich zeigen, dass es nicht umsonst war, auch die gegnerischen Auffassungen darzulegen und zu widerlegen, da die

1) Vgl. Thomasius, Christologie I, 148. — 2) a a. O. S. 353.

3) Die Anschauung Luther's vom Zorn Gottes, und insonderheit vom Verhältniss des Zorns zur Liebe wird, wie wir hören, Harnack's Werk über Luthers Versöhnungslehre eingehend erörtern.

Widerlegung uns Veranlassung gab, alle Momente der Sache gleicherweise in Betracht zu ziehen.

Als erstes Resultat nun dürfen wir die Objectivität des Zorns in Gott bezeichnen. Sie ist in beiderlei Hinsicht gewahrt, sowohl sofern der Zorn eine Bestimmtheit, als auch sofern er Selbstbestimmung des lebendigen Gottes ist. In jener Beziehung bezeichnen wir ihn als das Zornfeuer oder die mächtige, dem Hemmniss gegenüber eintretende Erregtheit Gottes, durch welche er sich der widerstrebenden Creatur als Macht des Todes offenbart. Nachdem wir den Gegensatz der von dem abstracten Gottesbegriff gegen diese Auffassung erhoben wird, in's Auge gefasst, so erkennen wir, dass das Zornfeuer Gottes jene Steigerung der Selbstoffenbarung der göttlichen Macht bezeichnet, durch welche sie sich als übermächtig über die gottfeindliche Creatur erweist. Bei dem Zornfeuer Gottes liegt also der Grund seiner Wirklichkeit in der absoluten Macht des göttlichen Seins, welche überall da als Uebermacht sich erweist, wo anderes ihr hemmend entgegentritt, oder: die Wahrheit des göttlichen Zornfeuers ist die Majestät des göttlichen Seins. In der zweiten Beziehung, sofern der Zorn Gottes Ausfluss seines Eifers ist, bezeichneten wir ihn als Zornwillen oder als Bethätigung des Heiligen wider seine Feinde, durch welche er als der in seiner Liebe Absolute, oder als der Herr offenbar wird. Das Hemmniss, welches die Offenbarung Gottes als des Uebermächtigen hervorruft, ist somit wesentlich der Abfall von Gott, und der Machterweis gegen die abtrünnige Creatur ist die Offenbarung des absoluten Rechtes, welches Gott als der Herr an die Menschen als an seine Geschöpfe hat. Wie die Majestät göttlichen Seins die Wahrheit des göttlichen Zornfeuers, so ist das absolute Herrnrecht Gottes an die Creatur die Wahrheit des Zorneifers oder Zornwillens. Nimmt man die beiden Seiten an dem Wesen des göttlichen Zornes zusammen, so ist es die Herrlichkeit Gottes oder die Majestät des Absoluten, welche das Recht seiner Liebe an die Creatur in dem Feuer erweist, das den Sünder heilsam schreckt, um ihn zu seinem Herrn zurückführen, oder welche den im Abfall Verhärteten die ewigen Schrecken Gottes zu empfinden gibt.

Indem wir das Wesen des göttlichen Zornes so feststellen, ist vor allem die §. 1 geforderte Objectivität des göttlichen Zorns bewährt, da es ein der Schrift, wie dem religiösen Bewusstsein unveräusserlicher Gedanke ist, dass Gott die Liebe und dass er der Herr sei, und in diesen beiden Begriffen alles gegeben ist, was nach dem Vorausgehenden vom Zorn Gottes ausgesagt worden ist.

Damit ist aber auch, und das ist das zweite Resultat, welches §. 1 als Forderung erschien, dem Begriff des göttlichen Zorns jene Weite gewahrt, welche nothwendig ist, um die Geschichte des göttlichen Zorns begreifen zu lassen. Denn es liegt in dem Begriff des göttlichen Zorns, wie wir ihn gaben, von selbst die Nothwendigkeit einer successiven Entfaltung.

Vom Zornfeuer Gottes an, das in der Seele des Sünders brennt, um ihn den Gegensatz Gottes empfinden zu lassen und ihn zu Gott zurückzuführen, steigert sich der göttliche Zorn von Gericht zu Gericht bis dahin, wo er entweder sein Ziel in der Rettung des Sünders erreicht, oder im Gericht über den Sünder seinen Schrecken erweist.

Erst wenn eines von beiden erreicht, oder vielmehr wenn diess beides vollendet ist, — erst dann hat der Zorn Gottes sich vollkommen geoffenbart, denn dann erst ist er kund geworden als die Erweisung des absoluten Rechtes Gottes über seine Creatur. —

Damit haben wir die Geschichte der göttlichen Zornesoffenbarung vorbereitet. Wir gehen sofort im zweiten Haupttheil unsres theologischen Versuchs zu dieser über.

II.

Die Geschichte des göttlichen Zorns.

Ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν ἔχει ζωὴν αἰώνιον· ὁ δὲ ἀπειθῶν τῷ υἱῷ οὐκ ὄψεται ζωήν, ἀλλ' ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ μένει ἐπ' αὐτόν.

Joh. 3, 36.

II.

Die Geschichte des göttlichen Zorns.

Ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν ἔχει ζωὴν αἰώνιον· ὁ δὲ ἀπειθῶν τῷ υἱῷ οὐκ ὄψεται ζωήν, ἀλλ' ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ μένει ἐπ' αὐτόν.

Joh. 3, 36.

Erstes Stadium.

Die göttliche Zornesoffenbarung in ihrem Anfang
oder
Gottes Zorn und die adamitische Sünde.

Τέκνα φύσει ὀργῆς.
Eph. 2, 3.

§. 1.
Der Zorn Gottes gegen die adamitische Sünde erwiesen in seiner Wirklichkeit.

Wo beginnt die Offenbarung des göttlichen Zorns, und wo müssen wir anfangen, wenn wir die Geschichte derselben darzulegen haben? Wir antworten gemäss der Schrift: Ueberall, wo die Sünde eintritt, da hebt auch der Zorn Gottes an; — die Geschichte des göttlichen Zorns beginnt also mit der ersten Sünde oder der Sünde Adams und mit der daraus hervorgangenen Sündhaftigkeit seines Geschlechts. —

Diess lehrt der Einblick in das Wesen der Ursünde und des *peccatum originale*, und ausdrückliche Schriftzeugnisse bestätigen es.

Bei der Betrachtung der Ursünde des menschlichen Geschlechts kommt nun alles darauf an, dass man den Urstand des Menschen richtig fasse; denn nur so kann ermessen werden, welche Bedeutung jene erste Sünde für das Verhältniss des Menschen zu Gott hatte. Und zwar will erwogen seyn, wie der Urstand durch die Schöpfungsthat geworden, und wie er als ursprüngliche Liebesgemeinschaft zwischen Gott und Menschen sich gestaltet habe. Wir glauben nun, was das erstere anlangt, denen[1]) beistim-

1) Siehe namentlich J. Müller, Lehre v. d. Sünde II, 188 ff.

men zu dürfen, welche den Menschen, wie er vermöge der Schöpfung geworden ist, als creatürliche Persönlichkeit bezeichnen. Dieser Ausdruck will nämlich besagen, dass der Mensch in einer durch seine Creatürlichkeit bedingten Freiheit stehe. Gott hat dem Menschen gegeben, göttlichen Lebens theilhaftig zu sein, da er ihm נִשְׁמַת חַיִּים in seine Nase hauchte; damit ist der Mensch seelenlebendiges Wesen geworden, welches für sich ist, sofern es den Geist Gottes als Princip selbstständigen persönlichen Lebens empfangen hat, — und welches hinwiederum Gottes ist, als ein von Gott begeistetes Wesen. Der Lebenshauch Gottes hat als Menschengeist selbstständiges Dasein erlangt, aber dieser Menschengeist, der vom Geiste Gottes als Person von Person, als Ich vom Du sich unterscheidet, weiss sich selbst wieder als von Gott stammend, und kann sich selber nur denken in Gott, d. i. als unter Gott befasst, von dem er stammt. Das ist auch der Sinn der *συνείδησις*, des Bewusstseins in dem sittlichen Sinne des „Gewissens", welches nichts andres besagt, als dass dem Menschengeist das Wissen um seine Abhängigkeit von Gott unveräusserlich ist[1]).

Als creatürliche Persönlichkeit trägt also der Mensch das Gesetz seines Lebens nicht in sich selbst, d. i. er erzeugt es nicht aus sich selber, sondern es kommt ihm von dem, der ihn geschaffen hat, und seine sittliche Aufgabe ist kraft seines Ursprungs keine andere, als in Freiheit den Willen dessen zu thun, der Ihn geschaffen. —

Dieses doppelte Moment der Freiheit und Bedingtheit des Menschen finden wir denn auch durchweg im Urstand des Menschen, wie er sich als ursprüngliche Liebesgemeinschaft gestaltet hat. G o t t ist es, der ihm alle Verhältnisse schafft, in die er eintritt, und er findet sein Leben bedingt durch Gottes Ordnungen; er aber soll hinwiederum nicht ohne B e w u s s t s e i n und F r e i h e i t in denselben stehen und leben. So führt ihn Gott in den Garten, dass er da wohne, aber er erhält die Aufgabe, ihn zu pflegen

1) Vgl. meinen Aufsatz „die Lehre vom Gewissen" Ztschr. f. Protest. u. Kirche 1860, S. 66 ff.

und zu hüten[1]). Gott gibt ihm die Herrschaft über die Thiere, der Mensch aber erkennt sich selbst als Herrn derselben, indem er sie mit denjenigen Namen bezeichnet, in welchem sich seine Einsicht in ihr eigenthümliches Wesen spiegelt[2]). Gott baut ihm aus der Rippe das Weib, aber nicht ohne zuvor die Sehnsucht nach demselben in ihm zu erwecken, der dann seinerseits im Weibe Fleisch von seinem Fleisch und Bein von seinem Bein erkennt[3]). In alle dem bewährt sich, dass das Menschenleben in Gottes Willen gefasst ist, dass aber der Mensch seine Bestimmung erkennt und in Freiheit in sie eingeht. — Freier Gehorsam ist die Form, in welcher er die Liebesgemeinschaft bethätigt, in der er zu Gott seinem Herrn steht. —

Nach diesen Voraussetzungen im Betreff des Urstandes können wir nun darangehen, die Ursünde zu betrachten. Wir haben hier aber drei Fragen in's Auge zu fassen: 1) Hat sich der Mensch im Sündenfall überhaupt sittlich entschieden? 2) Wofür hat er sich entschieden? 3) Was ergibt sich aus dieser ersten Entscheidung für sein Verhältniss zu Gott? —

Die erste dieser drei Fragen zielt also darauf hin, ob die Gen. 3, 1—6 erzählte Thatsache eine sittliche Entscheidung für den Menschen in sich befasse oder nicht. Wir würden diese Frage nicht stellen, wenn sich nicht neuerdings die entschiedene Neigung kund gegeben hätte, diess zu leugnen. Bekanntlich stellt J. Müller[4]) die Behauptung auf, dass Gen. 3 nicht das Werden der Sünde berichtet sei, sondern nur das Hervortreten der bereits vorhandenen Sündhaftigkeit. Denn da er — und zwar mit Recht — eine persönliche Selbstentscheidung, die unsre eigene That ist, postulirt, um sie als Quelle der Sündhaftigkeit zu erkennen, für eine solche aber innerhalb unsres Zeitlebens schlechterdings keine Stelle findet, so betrachtet er die menschliche Sündhaftigkeit als jenseits unseres zeitlich individuellen Daseins begründet und die s. g. Ursünde ist also nur das Hervortreten der mit der intelligiblen Ursünde im Jenseits eingetretenen sündlichen Verderbniss. Da-

1) Gen. 2, 8 ff. — 2) Gen. 2, 19. — 3) Gen. 2, 18—25.
4) a. a. O. II, 536 ff.

gegen sagt Rothe treffend[1]), dass damit der Knoten zerhauen, nicht aber gelöst sei, nur behauptet er, der Grund davon liege darin, dass Müller das Unmögliche versucht, dem Satz auszuweichen, dass die Sünde unvermeidlich sei. Rothe selbst behauptet, die erste Sünde sei die bloss natürliche gewesen, d. i. nicht Selbstentscheidung des Menschen, sondern das Unterliegen des Geistes unter der Uebermacht der Sinnlichkeit. Diese Uebermacht ist von vornherein in ihm vorhanden, er tritt mit dem Hang zur Sünde in's Leben und Sünde im strengen Sinn des Worts oder, wie Rothe sagt, geistige Sünde tritt erst da ein, wo der Mensch sich gegen seinen sündigen Hang — nicht unbedingt, denn das kann er nicht, sondern — weniger entscheidet, als es ihm nach dem jeweiligen Maass der Kräftigkeit seiner Persönlichkeit möglich ist.

Aus alle dem geht hervor, dass eine Behauptung erwiesen werden muss, welche als so unmöglich erscheint, dass sie nach Rothe sogar von den conservativsten Theologen aufgegeben sein soll. Dieser Beweis liegt aber einerseits in dem Ziele, welches die Schlange in der Versuchung des Weibes sich gesetzt hat, und in der Art, wie sie zu diesem Ziele zu gelangen sucht, — andrerseits in dem Verhalten des Weibes gegenüber der versucherischen Schlange. Die Schlange, — was will sie? das Weib zum Essen der Frucht bewegen? Allerdings, aber doch nur, um dadurch das erste Menschenpaar vom Gehorsam gegen Gottes Gebot abzuziehen und mit Gott zu entzweien. Denn ihre Taktik hebt nicht damit an, dass sie den Blick auf die verbotene Frucht lenkt, wie denn das Weib erst nachher die Frucht anschauete, sondern Gottes Verbot ist der nächste Gegenstand der Unterredung zwischen der Schlange und dem Weibe; diesem fühlbar zu machen, dass das Verbot etwas Beschwerendes für sie sei, ist ihr nächstes Ziel. Daraus geht hervor, dass die Schlange voraussetzt, das Weib sei durch das göttliche Verbot gebunden, sehe im Essen von der Frucht eine Uebertretung, und müsse zu dieser erst bestimmt werden, indem ihr das Verbot als hart und drückend fühlbar gemacht wird.

1) Theol. Ethik II, 225 ff.

Es ist somit das Essen vom Baum nicht bloss ein Unterliegen des Geistes unter der Sinnlichkeit, sondern diese That nimmt ihren Anfang in einer Selbstbestimmung, entweder im Gehorsam Gottes zu verharren und in ihm seine Genüge zu finden, oder es gegen Gottes Willen zu wagen, das Versagte an sich zu reissen. Wo liegt also der erste Punkt in der Genesis der Sünde? In der Sinnlichkeit, in der Macht sinnlichen Begehrens oder im Bewusstsein der Abhängigkeit von Gottes Willen und der Selbstbestimmung für oder gegen Gottes Willen? Bewusste Entscheidung setzt die Taktik der Schlange voraus, erstrebt sie; bewusste Entscheidung war es auch beim Weibe, als sie die That beging. — Das Weib ihrerseits erweist sich vor allem als des Verbotes klar bewust[1]) und durch das Gebot gebunden, denn sie setzt dem Ansinnen der Schlange das Wort Gottes als Instanz gegenüber[2]); sie spricht selbst das Urtheil über ihre That. Ihr Essen ist darum wie gläubige Hingabe an das Wort der Schlange, so thatsächliche Verleugnung Gottes. Jetzt erst, nachdem sie dem Gehorsam gegen Gott entfallen, sieht sie den Baum an, erkennt in ihm ein begehrungswürdiges Gut und isst davon. —

Dass wir die Sünde der ersten Menschen richtig auffassen, indem wir als das Formale nicht das Unterliegen des Geistes unter der Macht der Sinnlichkeit, sondern die *παρακοή* oder *παράβασις*, somit bewusste Selbstentscheidung gegen Gottes Willen bezeichnen, bezeugt Röm. 5, 18 auf unwiderlegliche Weise, und der Bericht Gen. 3, verglichen mit den auf diese Thatsache bezüglichen und sie erläuternden Schriftaussagen, bestätigt also, dass in der Uebertretung Gen. 3 der Mensch sich selbst entschieden habe wider Gottes Willen.

Wofür aber hat er sich entschieden? Nicht die Frucht an sich lässt die Schlange dem Weib als das eigentlich begehrungswürdige Gut erscheinen, um dessen Erwerbung willen sie das Weib zum Ungehorsam gegen Gottes Willen bestimmt hat, sondern das, was dadurch erlangt wird. Wir werden sterben — hat das Weib gesagt — wenn wir essen, ja wenn wir den Baum anrühren, —

1) Vgl. Baumgarten, Comment. z. Pentateuch I, 51. — 2) Gen. 3, 2.

ihr werdet sein wie Gott und erkennen Gut und Bös, sagt darauf mit frecher Lüge die Schlange; Gott hat euch diese Erkenntniss nicht gegönnt, er hat sie sich selbst vorbehalten. Wenn nun das Weib auf das versucherische Ansinnen der Schlange eingeht, ist's nicht das *eritis sicut Deus*, was sie zur That reizt? *Eritis sicut Deus* — das tönt ihr in die Ohren, unter dem Eindruck dieses höllischen Wortes versenkt sie sich in den Anblick des Baums, jetzt sieht sie in ihm ein begehrungswürdiges Gut, denn er gibt, was den Menschen bisher versagt war: er erschliesst das Geheimniss von Gut und Bös, das Gott verschlossen, und eröffnet die Freiheit selber zu erproben was das Beste.

Wofür entschied sich also der Mensch, als er die böse That vollbrachte, wozu die Schlange ihn verführt? Wir sagen es mit einem Worte: Für den Versuch in der eigenen Wahl sein Glück zu finden. Nicht Weltgenuss an sich, nicht Creaturliebe anstatt der Gottesliebe[1]) ist der tiefinnerste Grund der Sünde, ist der Magnet, der mit unwiderstehlicher Macht den Menschen immer und immer wieder an die Sünde kettet, sondern die von Gottes Gebot entschränkte Freiheit eigener Wahl oder Selbstbestimmung. Nach der Idee Gottes vom Menschen, wie er sie schöpferisch verwirklicht hat, soll der Mensch in freier Gemeinschaft der Liebe zu ihm stehen, einer Liebe, die in Gott ihr höchstes Gut und im Gehorsam gegen sein Wort ihre höchste Lebensaufgabe erkennt. In der Sünde dagegen löst sich der Mensch von Gott, wird sein selbst, und das höchste Gut ist die Freiheit und Selbstheit, die ihn Gott gleich macht[2]). Darum ist auch die Busse, welche die Sünde aufzuheben trachtet, wesentlich Aufgeben seiner selbst, und die Heiligung, die da ringt, das Urbild des Menschen zu erreichen, vollendet sich nur in der völligen Hingabe an den Willen Gottes.

Man darf bei der Erforschung des Wesens der Sünde sich durch die Form nicht täuschen lassen. Wird die Sünde ein

1) So v. Hofmann, Schriftbeweis I, S. 468 ff. — 2) Vgl. Delitzsch, bibl. proph. Theologie S. 204 ff. „Das Wesentliche (Formale) der Sünde besteht darin — — dass der Mensch Gottes Gebot übertritt und so von Gott abfällt, — — dass er sich selbst wider Gott bestimmt und sich der Bedingtheit durch Gott entzieht."

ἐπιθυμεῖν[1]) genannt und erscheint sie demnach bloss in ihrer Richtung auf das Object, ja erscheint sie mehr als πάθος denn als Verhalten gegen Gott[2]), so ist die Erscheinungsform vom Wesen wohl zu trennen. Die Sünde aktualisirt sich allerdings *in concreto* als ἐπιθυμία, aber der *actus* ist nicht sie selbst, wie denn auch beides Röm. 7 beständig unterschieden wird. Wo sie in ihrem Wesen bezeichnet wird, heisst sie negativ ἀνομία = *defectus a Deo*[3]), und positiv ist sie das ἑαυτῷ ζῆν, wie daraus erhellt, dass in der Schrift überall die Ueberwindung des Princips der Sünde als Ueberwindung der Macht der Selbstsucht erscheint[4]). Wie die Wurzel alles gottgemässen, heiligen Lebens die Liebe, so ist die Wurzel der Sünde die Selbstsucht. Die Erscheinungsform der Sünde in *concreto* ist dann allerdings kurz bezeichnet die ἐπιθυμία. Nachdem sich nämlich der Mensch der Liebesgemeinschaft mit Gott entwunden, wird ihm die Welt in und ausser sich der Gegenstand des Begehrens. Gott gibt ihm vom Anfang an die Welt zum Genuss, denn er hat sie für ihn geschaffen; an sich ist also das Verlangen der Welt keine Sünde; aber es wird nun zur Sünde, sofern der sündig gewordene Mensch die Welt nicht mehr so will, wie Gott sie ihm geordnet, sondern so begehrt, wie immer er selber will. So war und ist sie ihm versagt, desswegen wird jetzt sein Verlangen oder seine ἐπιθυμία zur Sünde. Die ἐπιθυμία entzündet sich am Verbot[5]). Das Verbot reizt, der Eigen-

1) Röm. 7, 7 ff. — 2) Vgl. die παθήματα τῆς ἁμαρτίας Röm. 7, 5. — 3) 1 Joh. 3, 4. — 4) S. Röm. 14, 7. 8. Gal. 2, 20. 2 Cor, 5, 15. Phil. 2, 3—8. 21. 1 Kor. 10, 24. 33. Luc. 14, 26. Joh. 12, 25. Vgl. Jul. Müller a. a. O. I, S. 188. — 5) Röm. 7, 8. Ἀφορμὴν δὲ λαβοῦσα ἡ ἁμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς κατειργάσατο ἐν ἐμοὶ πᾶσαν ἐπιθυμίαν. Hier wird die ἁμαρτία von der ἐπιθυμία als *causa* und *effectus* unterschieden, und das, was die ruhende Sünde zur Bethätigung treibt, ist die ἐντολή. Wenn nun nicht der der Bedingtheit durch Gott (ἐντολή) widerstrebende Eigenwille, die falsche Selbstheit das Treibende, oder die eigentliche Potenz der Sünde ist — warum hat denn die Sünde an dem Gebote Gottes ihre ἀφορμὴ, ihr Incitament? Wenn die Sünde wesentlich ἐπιθυμία ist, warum wird nicht das versagte Object die ἀφορμή, warum er-

wille reisst das Verbotene an sich, so dass also das ἐπιθυμεῖν an sich nicht das Wesen der Sünde, sondern nur ihre Erscheinungsform ausdrückt, während das Wesen der Sünde die von Gottes Willen entschränkte Selbstheit des Menschen ist. Mit dieser Bestimmung des Wesens der Sünde ist von selber gegeben, welche Einwirkung die Sünde auf das Verhältniss des Menschen zu Gott hat. Ist das ursprüngliche gottgewollte und dann schöpferisch gesetzte Verhältniss das der persönlichen Liebesgemeinschaft in Form der Selbsthingabe des Menschen an Gottes Willen gewesen, so ist dieses Verhältniss von Seiten des Menschen durch die Sünde geradezu durchschnitten. Denn die Sünde ist Selbstbestimmung des Menschen gegen den Willen Gottes, *παρακοή* oder *παράβασις*; mit der Sünde hebt der Mensch den Gehorsam gegen Gottes Willen auf und andrerseits wird er sein selbst wie Gott. Diess bestätigt Gott selbst, wenn er Gen. 3, 22, obwohl in heiliger Ironie, doch mit tiefer und ernster Wahrheit sagt: „Siehe der Mensch ist geworden wie unser einer," — er ist Herr, er ist für sich selbst; er der Gottes sein sollte, Gottes Eigenthum, er der dazu geschaffen ist, Gottes Diener zu sein, bestimmt sich selber wie er will. — Das Band der Liebesgemeinschaft zwischen Gott und der Creatur ist zerrissen, der Mensch hat in der Sünde den Bund gebrochen mit seinem Gott[1]). —

Wenn es sich so verhält mit dem Wesen der ersten Sünde und ihrer Rückwirkung auf das Verhältniss zu Gott, so wird klar, dass wenn wir anders das Wesen des göttlichen Zorns richtig bestimmt haben, die erste Sünde ihrem innersten Wesen nach mit dem göttlichen Zorne coincidire, oder dass sie vermöge ihres eigenthümlichen Wesens den Zorn Gottes zum Correlat habe. Denn der Zorn Gottes ist ja die Flamme des Eifers um den Besitz der Creatur, in der Sünde aber bricht der Mensch den Bund der Liebe mit seinem Gott und ent-

scheint die ἐπιθυμία als Frucht des Widerstrebens gegen Gottes Willen? Gegen v. Hofmann, Schriftbeweis I, 464 ff.

1) Hos. 6, 7 vgl. dazu Delitzsch a. a. O. S. 205.

zieht sich ihm. Dieser Schluss ist nicht umzustossen, er stimmt mit der Lehre der Kirche, welche je und je den Zorn Gottes als die Folge der adamitischen Sünde bezeichnet hat. —

Die Ursünde hat ihrem Wesen nach die Offenbarung des göttlichen Zorns zur nothwendigen Folge, — dieser Behauptung entspricht auch das der ersten Sünde folgende Verhalten Gottes.

Das erste, was auf die Sünde der ersten Menschen von Seiten Gottes geschieht, ist der Urtheilsspruch über den Mann und das Weib[1]), das zweite die Austreibung des ersten Menschenpaars aus dem Paradiese[2]), das dritte die Erscheinung der göttlichen Majestät an den Pforten des Paradieses[3]). Weil du gesündigt hast — so beginnt jeder Urtheilsspruch, also ist der Tod und das Uebel, das auf den Menschen gelegt wird, Gottes Offenbarung gegen ihn als Sünder; aber neben dem verdammenden richterlichen Urtheil steht die gnadenvolle Verheissung. Die Frage drängt sich auf, ob denn in solchem Gottesurtheil wirklich der Zorn Gottes offenbar geworden? — Der Herr treibt den Menschen aus dem Paradiese, er verstösst ihn damit aus seiner seligen Gemeinschaft, — aber er will ihn damit zugleich vor dem Genuss des Baumes bewahren, welcher ihm ein Leben gewährt, das nicht bleiben darf, weil es doch sein wahres Glück nicht ist. — Wie-

1) Gen. 3, 14—19. — 2) Gen. 3, 22—24. — 3) Gen. 3, 24. Man beachte, dass an der angeführten Stelle die Cherube, die sich niederlassen an der Pforte des Paradieses, von der Flamme des Schwertes, die gleichfalls erscheint, ausdrücklich unterschieden werden. Die Cherube symbolisiren ohne Zweifel die majestätische Gegenwart Gottes, denn über Cheruben thront der Herr, wo er sichtbar gegenwärtig sein will; die Flamme des Schwertes zeigt, wie er seine Majestät den vor ihm Wohnenden zu schauen geben will — Anders Baumgarten, Commentar S. 701, der hier ein Hendiadyoin sieht, aber was der Anschauung und dem Ausdruck nach, wie B. selbst sagt, auseinanderfällt, fällt auch der Sache nach auseinander, — die Cherube tragen das Schwert nicht, — sondern es flammt über ihnen als Zeichen der gegenwärtigen göttlichen Majestät, deren Träger die Cherube überall sind, wo sie in der h. Schrift erscheinen. Vgl. Hebr. 9, 5 u. Delitzsch zu d. Stelle.

der drängt sich die Frage auf, ob in der Austreibung dennoch der Zorn Gottes zu erkennen sei? Aber die dritte Offenbarung des Heiligen lässt keinen Zweifel mehr, dass der Mensch durch seine Sünde Gottes Zorn wider sich erregt habe, und dass in jenen strafenden Akten wirklich Gottes Zorn wider den sündig gewordenen Menschen sich offenbare. Denn da, wo Gottes Herrlichkeit sich thronend niederlässt, an den Pforten des Paradieses, da wird sie nun erschaut in der Flamme des Schwertes. Wo aber das Flammenzeichen waltet, da gibt die Majestät des heilig Zürnenden sich kund[1]). So oft die Menschen nun nach der Stätte der Offenbarung Gottes schauen, fällt ihr Blick auf die Flamme, die wie ein Schwert über den Pforten des Paradieses waltet, bereit den zu verzehren, der zur Stätte Gottes sich nahen will. —

Gott offenbart sich also wirklich dem sündig gewordenen Menschen als der Zürnende, auf die erste Sünde folgt die erste Offenbarung seines Zornes — so bewährt sich durch die der Ursünde entsprechende Uroffenbarung Gottes, dass der Zorn beginnt mit der ersten Sünde[2]).

Mit der ersten Sünde ist die Sünde überhaupt in die Welt gekommen[3]), und durch des Einen Ungehorsam ist die gesammte

1) Vgl. Delitzsch, Commentar zur Genesis S. 196. „Die Flamme, welche zugleich mit den Cherubim wahrzunehmen ist, ist die Zornfeuerflamme eines in drohender Kreisbewegung begriffenen Schwertes!" — 2) Darnach ist zu beurtheilen, was Ritschl sagt *de ira Dei* S. 19: *Ira dei non debet referri neque ad peccatum originale, neque ad transgressionem Adami. Hujus enim sententiae nullum testimonium in libris sacris exstat.* Die Flamme über den Cheruben vor den Pforten des Paradieses ist kein *testimonium* des göttlichen Zorns wider Adams Uebertretung, — was ist sie denn? Ritschl hätte das nicht behaupten können, wenn er in seiner Untersuchung eingegangen wäre auf die stätige Bezeichnung des göttlichen Zorns als eines Feuers, eine Bezeichnung, die so constant ist, dass das לַהַט הַחֶרֶב מִתְהַפֶּכֶת in seiner tiefernsten Hinweisung auf Gottes Zorn nicht zu verkennen. — 3) *Διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί.* Röm. 5, 18.

Menschheit sündig geworden[1]). Daher kommt nun nicht bloss das Verhalten Gottes zu jener That der ersten Sünde, sondern zu dem mit ihr vorhandenen sündhaften Zustande in Betracht. Die Sünde Adams kann ja nicht als einzelne That angesehen werden, welche wieder aufgehoben wird durch seine Busse, so dass mit der Busse Adams auch das Feuer des göttlichen Zorns erlischt, sondern diese That begründet einen Zustand, der als Zustand des Urhebers eines Geschlechts auch auf dieses übergeht, und desswegen richtet der Zorn Gottes sich nicht bloss gegen die Sünde Adams als eine einzelne That, sondern auch insofern als sie die sündige Richtung begründet, und es ist demnach der Mensch nun abgesehen von der einzelnen Thatsünde vermöge seines natürlichen sündigen Gesammtzustandes Gegenstand des göttlichen Zorns. Weil die Sünde im Geschlecht nun ein für allemal vorhanden ist, so hört auch das Zornfeuer Gottes wider die Menschheit nicht mehr auf, sondern brennt so lange fort, als es eine solche sündige Menschheit gibt. Die Schrift lehrt das letztere, wenn sie uns die sichtbare Offenbarung der Majestät Gottes seit der Uebertretung Adams nie anders als in der Flamme des Feuers schauen lässt, und wenn sie von Gott schlechthin sagt: *ὁ ϑεὸς ἡμῶν πῦρ καταναλίσκον.* Darum weiss nun der sündige Mensch um Gott nichts anders als um ein verzehrendes Feuer, und er kann fortan sein Angesicht nicht mehr schauen, ohne zu sterben. —

Wie man nun aber den Zorn Gottes gegen die Uebertretung Adams geleugnet hat, so auch den Zorn Gottes gegen die von ihm stammende sündige Menschheit. Der Beweis der Schrift liegt auch für diesen Satz in einem doppelten: 1) in der Erkenntniss des Wesens jenes sündigen Gesammtzustandes der adamitischen Menschheit oder des *peccatum originale* und 2) in den ausdrücklichen Schriftaussagen, die von dem Verhältniss Gottes zum natürlichen Sündenverderben des Menschen handeln. Was den ersten Beweis anlangt, so gibt uns die Schrift die Erkenntniss, was es um das sündige Verderben der adamitischen Menschheit sei, in-

1) *Δι' ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν.* Röm. 5, 12.

dem sie dieselbe als *σάρξ* bezeichnet. Denn dass die Schrift vor allem den Begriff *σάρξ* in diesem Sinn braucht, lehrt das inhaltsschwere Wort des Herrn, Joh. 3, 6: *Τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σακρὸς σάρξ ἐςι, καὶ τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος πνεῦμά ἐςιν* [1]). Denn hier bezeichnet der Herr den Menschen in seiner blossen Natürlichkeit, sofern sie eine sündige, ihn vom Reich Gottes ausschliessende ist; und wiederum nicht bloss den Einzelnen benennt er so, sondern die gesammte adamitische Menschheit, und endlich sagt er ausdrücklich, dass es die Geburt ist, vermöge welcher er in dieser Sündhaftigkeit steht, — also mit einem Worte: es bezeichnet hier der Herr mit dem Worte *σάρξ* die Menschheit in ihrer natürlichen sündigen Beschaffenheit. — Was schliesst nun diese Bezeichnung in sich und wie charakterisirt sie das natürliche Sündenverderben der Menschheit, sonderlich wiefern es ein Verhältniss zu Gott begründet? Wir müssen zur Beantwortung dieser Frage auf die Genesis dieses Begriffes zurückgehen.

Σάρξ bezeichnet allerdings zunächst nicht den ganzen Menschen, sondern einen Theil desselben. Sofern es einen Theil des menschlichen Wesens ausdrückt, hat es wieder eine engere und eine weitere Bedeutung. In engerer Bedeutung versteht die Schrift unter *σάρξ* in Verbindung mit *ὀστέα* die materielle Stofflichkeit, ohne die belebende Seele, desswegen auch das Aeussere, in die

1) Vgl. Thomasius, Christologie I, S. 284 über diese Stelle: „Hier deckt der Begriff *σάρξ* vollständig den des natürlichen Menschen“, und v. Hofmann, Schriftbeweis I, S. 512: „In solchem Zusammenhange ist *σάρξ* nicht bloss das noch nicht Geistliche, sondern das dem Geiste Fremdartige: wie denn, wer *σάρξ* ist, nicht bloss auch *πνεῦμα* werden, also hiezu fortschreiten, sondern weil er durch seinen ersten Lebensanfang *σάρξ* ist, im Gegensatze zu demselben einen neuen, durch welchen er *πνεῦμα* werde, gewinnen muss. Vorausgesetzt aber ist dabei, dass die sittliche Beschaffenheit des Einzelnen nicht erst innerhalb des Einzellebens sich bestimmt, sondern dass er sich, indem in einer übererbten, durch Zeugung fortgepflanzten Natur, auch in einer sittlichen Bestimmtheit vorfindet, in welcher er dem heiligen Wesen und Willen Gottes widerspricht.“ —

Sinne fallende Greifbare am Menschen [1]). In weiterer Bedeutung versteht die Schrift darunter die beseelte Leiblichkeit, also die gesammte leibliche Natur, welche dem Menschen als solchem wesentlich eigen ist, als Bestandtheil seines gesammten Seins, besser als die eine Seite seines Wesens [2]). Diese eine Hauptseite seines gesammten Wesens ist aber gerade die ihm im Unterschiede von dem Geistwesen eignende, eigenthümliche. Denn der Mensch ist im Unterschiede von den Geistwesen (τὰ πνεύματα) נֶפֶשׁ חַיָּה oder ψυχὴ ζῶσα [3]), d. i. ein seelenlebendiges Wesen [4]). Der Geisteshauch, vermöge dessen er sein Leben und Dasein hat, ist durch die organische Verbindung mit der Leiblichkeit des Menschen zur Seele geworden [5]), und obwohl der Mensch eine ψυχὴ λογικὴ ist, weil durch Gottes Hauch beseelt, obwohl er also

1) So Luc. 24, 39: Ἴδετε τὰς χεῖράς μου καὶ τοὺς πόδας μου, ὅτι ἐγώ εἰμι αὐτός· ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε, ὅτι πνεῦμα σάρκα καὶ ὀστέα οὐκ ἔχει κ. τ. α. — 2) Und zwar steht σάρξ in diesem Sinne sowohl in Verbindung mit αἷμα, also σάρξ καὶ αἷμα z. B. Hebr. 2, 14; 1 Cor. 15, 50., als auch für sich allein Röm. 1, 3; 4, 1 ff.; 2 Cor. 5, 16; Phil. 1, 22. 24; Col. 2, 1; 1 Petri 3, 18; 4, 1 ff. — 3) Vgl. 1 Cor. 15, 45: Οὕτως καὶ γέγραπται· Ἐγένετο ὁ πρῶτος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν, ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν. Vgl. Gen. 2, 7. — 4) Vgl. Harless, Commentar zum Epheserbrief S. 163. — Der Unterschied zwischen ψυχὴ ζῶσα und πνεῦμα an dieser Stelle ist physisch, nicht ethisch gemeint. Er ist bezeichnet durch das ζωοποιοῦν, welches 1 Cor. 15, 45 dem der ψυχὴ ζῶσα entgegengesetzten πνεῦμα beigefügt ist, und welches wohl im Sinne des Selbstlebendigen oder Unbedingten steht. Die ψυχὴ ζῶσα ist nur lebendig in ihrer organischen Verbindung mit dem Leibe, das πνεῦμα ζωοποιοῦν gibt selbst Leben, weil es in sich das Leben trägt, bedarf also nicht einer Leiblichkeit und ihrer Kräfte. — 5) Vgl. Gen. 2, 7. Gott bildete den Menschen d. i. seinen Leib von Staub, und diesem Staubgebilde hauchte er ein נִשְׁמַת חַיִּים, Lebensodem oder Lebensgeist, der dem Gebilde Leben geben sollte; in dieser Verbindung des Staubgebildes mit dem göttlichen Lebenshauch ward der Mensch נֶפֶשׁ חַיָּה, „eine selbstlebendige Einheit von Geist und Leib." Vgl. Delitzsch, Bibl. Psych. S. 52 ff.

insofern mit dem gesammten Reich der Geister als selbstbewusstes Ich zusammengehört, so ist er doch gerade durch seine Leiblichkeit, welche dieses Ich zu dem einer lebendigen Seele macht, vom gesammten Reich der Geister spezifisch unterschieden und mit der gesammten übrigen Welt zusammengefasst, wie denn alles was Leben hat im Reich des Geschaffenen neben dem Menschen נֶפֶשׁ חַיָּה heisst. So kommt es nun, dass der Mensch als solcher in seiner spezifischen Unterschiedenheit von dem Geistwesen בָּשָׂר oder σάρξ heisst [1]). Das ist zunächst nicht ethisch gemeint, wenn es auch mit dem Nebenbegriff des Vergänglichen steht [2]). Es ist geradezu Gattungsname, wenn es heisst כָּל־בָּשָׂר oder *πᾶσα σάρξ*, und wird damit die Menschheit bezeichnet [3]). — Sofern nun aber der Mensch als *ψυχὴ ζῶσα*, im Unterschied von dem *πνεῦμα*, בָּשָׂר oder *σάρξ* heisst, so knüpft sich an diesen Begriff von *σάρξ* jener andre, bei welchem das der *σάρξ* entgegengesetzte *πνεῦμα* nicht bloss das selbstlebendige und lebengebende unbedingte Princip ist, sondern das göttliche *agens et movens* [4]), welches den Menschen über

1) Menschwerdung heisst darum geradezu *ἐνσάρκωσις*, und wenn der in göttlicher und darum absolut pneumatischer Subsistenzweise stehende Logos Mensch wird, so benennt Johannes diess 1, 14 damit, dass er sagt: *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο.* Das menschlich natürliche Dasein, wie es mit der Geburt von der Jungfrau anhebt, im Gegensatz zu dem mit der Verklärung anhebenden pneumatischen Leben, nennt die Schrift die *ἡμέραι τῆς σαρκὸς τοῦ κυρίου*, Hebr. 5, 7. Insofern heisst *ἐν σαρκὶ εἶναι* in menschlichem Leben stehen.

2) So besonders Jes. 40, 6 vgl. 1 Petri 1, 24, dazu Ps. 102, 12; 103, 15; Jac. 1, 10; 4, 14; 1 Cor. 15, 50. Die *σάρξ* heisst Matth. 26, 41 auch *ἀσθενής*, aber in diesem Zusammenhang schwerlich bloss in natürlichem Sinne, da der Herr dieser *ἀσθένεια* mit einem so ernst mahnenden Worte entgentritt, wie es V. 25 geschieht.

3) So Matth. 24, 22; Luc. 3, 6 vgl. Jes. 40, 5; Joh. 17, 2; Act. 2, 17 vgl. Joel 3, 1; Röm. 3, 20; 1 Cor. 1, 29; Gal. 2, 16.

4) Der Mensch ist ein seelenlebendiges Wesen, nicht ein Geist; aber er ist für den Geist Gottes, vermöge seines Ursprungs (*τοῦ γὰρ [θεοῦ] καὶ γένος ἐσμέν*, Act. 17, 28) disponirt. Er kann ihn empfangen, Röm. 8, 26, er kann ihn in sich wohnend haben, Joh.

alle andren lebendigen Seelen erhebt (ihn, der als ψυχὴ ζῶσα für sich ist, mit Gott verbindet), und zwar nicht zum *πνεῦμα*, aber zu einem *πνευματικός* macht [1]). In diesem Sinne nun heisst der Mensch, welcher nicht pneumatisch ist, σάρξ nicht vermöge seiner schöpferisch gesetzten creatürlichen Eigenthümlichkeit oder Unterschiedenheit von den *πνεύματα*, sondern vermöge einer That, durch welche, er wider das *πνεῦμα* sich setzt, welches ihn ehedem regiert hat, und Fleisch wird [2]). Mit der Sünde ist Adam gottgleich geworden, d. h. nunmehr ist er nicht mehr ein göttlich bestimmtes, sondern sich aus sich selbst bestimmendes Ich; er der σάρξ war, sofern er durch seine leibliche Natur nicht *πνεῦμα* sein konnte, ist σάρξ geworden, weil er pneumatisch nicht sein wollte. Er, der durch seine leibliche Natur, die ihm von Gott als sein Eigenthümliches

14, 17; Röm. 8, 11; er kann ihn aber auch betrüben, Eph. 4, 30; von sich stossen, verlieren; seiner verlustig gehen und endlich unempfindlich werden für seine Einwirkung, 1 Cor. 2, 14. Dieses *πνεῦμα*, welches der Apostel Paulus dem natürlichen Menschen als solchem geradezu abspricht — er spricht Röm. 7, 7 ff. vgl. Jud. 19 nie von dem *πνεῦμα*, sondern nur von νοῦς oder dem ὁ ἔσω ἄνθρωπος des natürlichen Menschen, vgl. Schmid, bibl. Theol. 509 — ist wohl zu unterscheiden von dem natürlichen Lebensgeist, der durch die Schöpfung in ihm und nun als lebendige Seele da ist; es ist zunächst der Geist Gottes, der im Menschen einwohnt, und durch sein Einwohnen dann den natürlichen Geist des Lebens zum *πνεῦμα* macht, d. h. das Selbstbewusstsein in lebendige Beziehung zu Gott bringt und kräftigt zu einem von Gottes Liebe beseelten Leben.

1) So werden die *πνευματικοί* von den *σαρκικοί* oder *ψυχικοί* unterschieden. 1 Cor. 2, 15; Gal. 6, 1. — 2) Vgl. Gen. 6, 3 בְּשַׁגַּם הוּא בָשָׂר. Man mag da das בְּשַׁגַּם verstehen wie man will, immer geht aus dieser Stelle hervor, dass der Mensch durch sein Sündigen Fleisch wird und die Strafandrohung לֹא יָדוֹן רוּחִי בָאָדָם לְעֹלָם bezeugt, dass רוּחַ in doppeltem Sinn vom Menschen gesagt werden kann, im Sinn des Lebensgeistes = נִשְׁמַת חַיִּים und im Sinn des heiligen Geistes, wornach das *πνεῦμα* das Princip des göttlichen Lebens ist, welches dem Menschengeist, der ψυχὴ ζῶσα, einwohnt, und sie mit neuem göttlichen Leben erfüllt.

geschenkt, lebendige Seele und somit für sich selbst ist, will nun für sich selber sein mit dem, was er ist, und für sich selber haben, was er hat. In dieser ihm durch den Besitz seiner leiblichen Natur vermittelten Selbstheit ist er nunmehr σάρξ d. i. der gottlose, für sich selbst gewordene, oder der in sich selber gegen Gottes Geist sich verschliessende Mensch.

Zwei Momente sind in der σάρξ enthalten, die nicht verkürzt werden dürfen, wenn anders der Begriff die Weite behalten soll, welche die verschiedenen Aussagen von der σάρξ fordern: die Selbstheit, vermöge welcher der Mensch gegen Gottes Geist sich verschliesst, und die Selbstheit, vermöge welcher er etwas an sich, d. i. seiner gesammten geist-leiblichen Natur sein und besitzen will. In ersterer Beziehung kommt namentlich der Gegensatz in Betracht, in welchem die σάρξ als selbstbewusste Macht auftritt gegen das πνεῦμα und für sich selber ein φρόνημα, θέλημα und daraus folgende πράξεις hat [1]). Der ἄνθρωπος σαρκικός, sofern er der dem Geiste widerstrebende, sich selbst

1) So Röm. 8 und Gal. 5, wo der Kampf der Heiligung als ein Kampf zwischen σάρξ und πνεῦμα bezeichnet wird, so dass beide als wollende und strebende Mächte erscheinen. Σάρξ ist der natürliche Mensch mit seiner auf sich als Person oder als sinnliche Natur gerichteten Selbstsucht; πνεῦμα das göttliche durch Gottes Geist gewirkte Wollen. Der sarkische Stand (das κατὰ σάρκα εἶναι Röm. 8, 5; ἐν σαρκί εἶναι Röm. 8, 8; κατὰ σάρκα ζῆν Röm. 8, 13; κ. σ. περιπατεῖν 1 Cor. 10, 2) ist entgegengesetzt dem pneumatischen Sein (κατὰ πνεῦμα, ἐν πνεύματι εἶναι Röm. 8, 5. 8; κατὰ πνεῦμα oder πνεύματι ζῆν Gal. 5, 25). Das Sein im Geist wird aber vom Wandeln im Geist unterschieden, Gal. 5, 25., und wo es sich als solches erweist, heisst es ein ἄγεσθαι πνεύματι Röm. 8, 14; Gal. 5, 18. Demgemäss ist also das πνεῦμα Lebensprincip. Ebenso auch die σάρξ. Auch sie hat ihr φρόνημα Röm. 8, 6; θέλημα Eph. 2, 3; ihren νοῦς = das natürliche denkende und wollende Ich, welches ohne und wider das πνεῦμα ist, Col. 2, 18; sie handelt also bewusst, wesshalb es Gal. 5, 17 heisst: Die σάρξ gelüstet wider den Geist; das πνεῦμα wider das σάρξ, und sie widerstreben einander.

bestimmende ist, heisst der ἄνθρωπος ψυχικός, weil die ψυχή oder das rein menschliche Ich mit seinem Denken und Wollen im Gegensatze zum Geiste Gottes das herrschende Princip in ihm ist[1]). — Der Mensch, der als σάρξ für sich ist, ist aber als σάρξ auch in sich; die formale Selbstheit des Menschen, der σάρξ ist, hat ihre Basis an der σάρξ, die der Mensch besitzt. Der Mensch heisst also zweitens auch σάρξ vermöge seiner Richtung auf das was ihn zum selbstständigen Wesen gegenüber Gotte macht, sein geistig-leibliches Selbst, an welchem er seine Selbstbestimmung übt, indem er es selbstisch zum Mittel seiner Befriedigung macht[2]). Hieher gehört es, wenn von der σάρξ vorkommt, sie suche sich selbst, und zwar als Person oder dem natürlich leiblichen Besitz nach, der ihr eignet[3]). Da ist die σάρξ, welche die Sünde vollbringt, immer der ganze Mensch, und zwar als der gottentfremdete, selbstisch dem Creatürlichen zugewendete[4]). Sie erscheint dann allerdings auch als ein Theil,

1) 1 Cor. 2, 14; Jac. 3, 15; Jud. 19: Οὗτο εἰσί ψυχικοὶ, πνεῦμα μὴ ἔχοντες. — 2) Röm. 8, 5: Οἱ γὰρ κατὰ σάρκα ὄντες, τὰ τῆς σαρκὸς φρονοῦσιν. — 3) Wir nehmen dafür in Anspruch die Stelle Gal. 5, 19—21, wo von den ἔργα τῆς σαρκὸς die Rede ist. Als die ersten werden bezeichnet die Sünden des Fleisches im engeren Sinn oder der Wollust; hier richtet sich das Verlangen dessen der σάρξ ist auf den Genuss oder die Selbstbefriedigung in seinen sinnlichen Trieben; auf diese Werke des Fleisches aber folgen dann andre, welche auf Selbstbefriedigung im Egoismus, und zwar nach seinen verschiedensten Formen sich beziehen. — Befriedigung in dem was das eigene Selbst darbietet, Sättigung in seinem eigenen Selbst ist also das Charakteristische dessen der σάρξ ist, während das Eigenthümliche des geistlichen Lebens, wie es V. 22 beschrieben wird, gerade die selbstlose, sich verleugnende Liebe ist. Am Gegensatz V. 22 bestätigt sich's, dass wir das Wesen des sarkischen Wesens richtig bezeichnen als Selbstsucht, sei es, dass sie sich auf den Menschen als Person, oder auf seine leibliche Natur richtet, indem der Mensch beides, anstatt dadurch Gott zu dienen und damit in Gott zu ruhen, dazu missbraucht, sich selbst zu dienen und sich selbst darin zu sättigen. — 4) Wir müssen in der

nämlich als die leibliche Natur, welche nicht bloss bestimmt wird, sondern selbst bestimmend wirkt, als das Gebiet, in welchem die Sünde wohnt und von woher sie als Reiz auf das Ich eindringt[1]).

angeführten Galaterstelle die σάρξ als selbstthätige fassen, als Subjekt, als den Menschen, der sein persönliches und sinnliches Selbst sich bestimmen lässt und in seiner Befriedigung Genüge findet.

1) Hieher gehört es, wenn Paulus Röm. 7, 18 sagt: ἡ ἁμαρτία οἰκεῖ ἐν ἐμοὶ τοῦτ' ἔστιν ἐν τῇ σαρκί μου. Offenbar ist da die σάρξ nicht congruent mit dem Menschen, sondern ein Theil desselben; näher ist sie die Leiblichkeit: τὰ μέλη 7, 23; daraus aber zu schliessen, dass Paulus σάρξ überhaupt nicht für den ganzen Menschen nehme, sondern die Sinnlichkeit, die zur Sünde sollicitirende, darunter verstehe, ist unrichtig. Röm. 7 ist Subjekt der Rede der Wiedergeborne, aber sofern er in einem leiblich bedingten Leben steht, innerhalb dessen die Sünde noch Macht und Herrschaft übt. Vgl. V. 18 mit V. 23—25 und 8, 1. Dieser ist nicht mehr σάρξ, sondern hat sie nur noch an sich und zwar in der (beseelten) Leiblichkeit, also in demjenigen Theil seines Wesens, welcher sich seiner Natur nach der Bestimmtheit durch den Geist entzieht und in dem Zustand beharrt, in welchem ihn die Erneuerung im Geist gefunden. — Die Leiblichkeit, wie sie jetzt ist, ist allerdings ohne Zweifel ein Gebiet der Sünde; sie ist es aber geworden, und zwar dadurch, dass der Mensch selbstisch ihr zugekehrt die Triebe des natürlichen Lebens gereizt und gesteigert hat nach seiner Willkür; nun sind die an sich reinen Naturtriebe Reizungen zur Sünde, weil sie gesteigert zu gewaltigen Mächten geworden sind. So ist der Geschlechtstrieb ein schöpferisch gesetzter, unschuldiger; aber der dem Geist entfallene, selbstisch gewordene Mensch hat sich sein zu schämen, weil er, nachdem er ihn zur Selbstbefriedigung geweckt und gesteigert, von ihm beherrscht wird. So sind alle ursprünglich rein natürlichen Triebe ἐπιθυμίαι σαρκικαί geworden, 1 Petri 2, 11; 2 Petri 2, 18; Jac. 1, 14. 15; jetzt gibt es παθήματα τῆς σαρκός, Gal. 5, 24 vgl. Röm. 7, 5, Leidenschaften, die den Menschen auch wider Willen knechten. „Aber wer auf sein Fleisch säet, wird von seinem Fleisch das Verderben ernten", Gal. 6, 8. Es ist eigene Saat, die zum Schrecken des Menschen aufgeht, wenn Naturtriebe zu Leidenschaften heranwachsen. Die Fleischeslüste sind die von der Selbstsucht geweckten, gereizten, erhöhten Naturtriebe, die einmal gross gezogen

Beides vermittelt sich aber dadurch, dass die σάρξ oder die Natürlichkeit des Menschen einen grösseren oder kleineren Umfang haben kann, indem sie entweder, wo das πνεῦμα noch nicht waltet, auch das denkende und wollende Personleben in sich befasst[1]), oder aber wenn jenes dem Geiste gehört, sich auf die leibliche Natur zurückzieht, welche unter andern Gesetzen stehend, als unter denen des Geistes, noch unter der Selbstsucht gefangen ist, während das Personleben schon vom Geiste Gottes regiert wird.

Selbstsucht, geistige und sinnliche Selbstsucht ist also die Natur dessen, der σάρξ ist. Wenn aber das der Fall ist, so geht ja aus dieser Erkenntniss des natürlichen Sündenverderbens der Menschheit hervor, dass sie vermöge derselben in einem feindlichen Verhältniss zu Gott steht und auch Gott hinwiederum nicht mit Wohlgefallen auf den sehen kann, der σάρξ ist. Beides bezeugt uns Paulus ausdrücklich, wenn er sagt: *Τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς ἔχθρα εἰς θεόν*[2]), und andrerseits: *Οἱ ἐν σαρκὶ ὄντες θεῷ ἀρέσαι οὐ δύνανται*[3]). Es kann nicht anders sein. Wenn er ein אֵל קַנָּא ist, der da eifert um den ausschliesslichen Besitz seiner Creatur, so muss er derselben zürnen, nachdem sie σάρξ geworden, und damit sich in sich selbst wider ihn verschlossen hat.

Was wir hier aus der Erkenntniss des sündigen Gesammtzustandes der Menschheit, sofern sie als σάρξ benannt ist, erschlossen, erhält seine Bethätigung aus jenen Schriftstellen, welche

eine Macht sind, welche nach den Gesetzen der Natur sich schonungslos geltend macht und das bessere Wollen knechtet.

1) Wie wir oben S. 84 sahen.

2) S. Röm. 8, 7 vgl. 5, 10; Jac. 4, 4. — 3) Röm. 8, 8 und dazu Philippi: „Auf die ἔχθρα εἰς θεόν folgt stets die ὀργή τ. θεοῦ, welche hier durch θεῷ ἀρέσαι οὐ δύνανται ausgedrückt wird.“ Uebrigens ist mit diesem Satz ein andrer erwiesen, nämlich der V. 6 enthaltene: *Τὸ γὰρ φρόνημα τῆς σαρκὸς θάνατος.* Im Tod gibt sich also das Missfallen Gottes am fleischlichen Wesen zu erkennen, somit ist allerdings Gottes Verhalten gegen alles was σάρξ ist das des Zürnenden; denn wir sahen bereits oben, dass die erste Manifestation des göttlichen Zorns der Tod des Sünders ist.

ausdrücklich besagen, dass der Mensch vermöge der durch Zeugung überkommenen Natur (oder als *σάρξ* vgl. Joh. 3, 6) dem Zorn Gottes untersteht. Wir meinen damit Eph. 2, 3. Röm. 1, 18. Joh. 3, 36. —

An der ersten Stelle sagt der Apostel: ***Καὶ ἦμεν τέκνα φύσει ὀργῆς ὡς οἱ λοιποί.*** Er redet da von den Juden und sagt von ihnen, dass auch sie, ehe sie in Christum eingepflanzt waren, Kinder des Zorns gewesen seien, so gut wie die Uebrigen d. h. die Menschen insgesammt. Somit sind die Menschen überhaupt Kinder des Zorns. Sie sind es *φύσει* — von Natur. Ich glaube, dass der Gegensatz hier ist *τῇ χάριτι* (V. 7. 8). Der Mensch, abgesehen von der in Christo offenbar gewordenen Gnade, er sei nun Jude oder Heide, ist ***τέκνον τῆς ὀργῆς.*** Denn sofern er ausserhalb der Gnadenwirkung steht, ist er der sich selbst überlassene; der nichts ist und nichts vollbringt, als was er vermöge seiner eigenen *φύσις* ist und vollbringen kann [1]). Was das aber sei, hat der Apostel im Vorigen dargelegt. Der Zustand des Menschen vor der Gnade in Christo ist Tod in Uebertretungen und Sünden, und zwar nicht durch eigene Wahl, sondern in Gemässheit seiner Zugehörigkeit zu diesem *αἰὼν* = zu dieser gegenwärtigen, von Adam anhebenden Entwickelung, und vermöge seiner Bestimmtheit durch den in den Kindern dieser Welt wirkenden Geist, den Satan. Also die n a t u r h a f t e Sündigkeit, die dem Menschen, als solchem, kraft seiner Zugehörigkeit zur adamitischen Menschheit und ihrem Fürsten eignende Sündigkeit, oder, wie es der Apostel V. 3 bezeichnet, die sarkische Bestimmtheit des Menschen, somit das *peccatum actuale* wie das *peccatum originale* — macht ihn zum Gegenstand des göttlichen Zorns. — Gegenstand des göttlichen Zorns ist er, sagen wir, und damit drücken wir den Sinn des ***τέκνον ὀργῆς*** aus. Ritschl hat behauptet, es sei das zu verstehen im Sinn des Bestimmtseins für das zukünftige Gericht des göttlichen Zorns [2]). Aber zunächst ist ein ***τέκνον ὀργῆς*** (Zornes-Kind) wer

1) ***Φύσει*** = vermöge der Geburt und Abstammung (vgl. Gal. 2, 15); was ich *φύσει* bin, bin ich ohne mein Zuthun, bin ich geworden, ohne dass ich mich selbst dazu gemacht.

2) ***De ira Dei*** p. 17.

dem göttlichen Zorn gehört[1]), ihm geweiht ist. Mehr liegt in dem Wort nicht, wie denn Ritschl selbst die Auffassung der ὀργὴ als zukünftiger auf seine sonstigen Ergebnisse über das Wesen des göttlichen Zorns stützen muss. Wir sehen aber hier ganz davon ab, ob die ὀργή im Neuen Testament immer das zukünftige Gericht bezeichne; wir fragen vielmehr, ob und in wiefern die gemeine menschliche Sündigkeit und das daraus resultirende Sündigen Gottes Zorn jedesmal nach sich ziehe oder nicht, so dass sich der Zorn, dem der Sünder geweiht ist, fort und fort seinem Sündigen entsprechend offenbart, und da ist dieser Stelle so viel jedenfalls zu entnehmen, dass der von Adam stammende, dieser Welt und ihrem Fürsten angehörige sündige und sündigende Mensch Gegenstand göttlichen Zornes ist, dass das *peccatum originale* und *actuale* gleicherweise ihn dem göttlichen Zorn weiht.

Ob nun die ὀργὴ schon gegenwärtig oder erst zukünftig wirksam sei, zeigt uns Röm. 1, 18. Wir legen hier erstlich den Nachdruck auf das Präsens ἀποκαλύπτεται und müssen angesichts dessen, was folgt, es bestimmt ablehnen, dass dieses Präsens futurisch, also kein Präsens sein soll[2]). Denn es ist klar, dass der Apostel im Folgenden angibt, wie sich der Zorn Gottes dem jeweiligen Sündigen entsprechend geoffenbart, d. h. mit der Offenbarung der Sünde gleichen Schritt gehalten habe. Seine Ehre haben sie verläugnet, so lässt er nun ihre Sünde dahin ausreifen, dass sie ihre Schande offenbart. — Zum andern legen wir Nachdruck auf die πᾶσα ἀσέβεια, welche Gegenstand des göttlichen Zornes ist. Die ἀσέβεια ist ein *habitus*, nicht ein *actus*, sie ist die Gottlosigkeit, die in der ἀδικία sich offenbart, indem sie Gott nicht seine Ehre geben, nicht als den ihn ehren, als welchen er

1) Trefflich Striegel: „*proprii irae*". S. bei Harless l. l. S. 167.

2) So z. B. Philippi zu d. Stelle, Comm. S. 19, welcher diese ἀποκάλυψις in Beziehung setzt zu der ἡμέρα τῆς ὀργῆς 2, 5. Aber „die Erwähnung der Gerichtsoffenbarung 2, 5 gehört einem ganz andern Zusammenhang an" (Meyer), und es ist das Einfachste und vermöge des Pragmatismus zunächst Liegende, die Zornesoffenbarung in dem V. 24 ff. Gesagten zu sehen.

sich selbst in ihnen geoffenbart hat, so dass es eines κατέχειν der ἀλήθεια bedarf, um die ἀσέβεια zu vollziehen. Alle Sünden, die der Apostel dann anführt und die das gemeinmenschliche Verderben, wie es aus derselben Wurzel immer als dasselbe und gleiche hervorwächst, bezeichnen, führt er auf die ἀσέβεια zurück, also auf das Grundverhältniss des Menschen zu Gott. Sie und ihre Aeusserungen gleicherweise sind begleitet von der göttlichen ὀργή. Die ὀργή ist das Correlat der sündigen Beschaffenheit sowohl als auch der sündigen That. —

Somit steht jeder ἀσεβής, und das ist jeder, der diesem αἰών angehört, — jeder ἄνθρωπος σαρκικός, alles was σάρξ heisst gegenwärtig unter dem göttlichen Zorn. Es handelt sich also nicht darum, ob die göttliche ὀργή sich einst offenbaren werde, sie ist schon über uns und wirkt schon jetzt, — nur darum handelt sich's, ob sie bleiben werde. Das besagt denn mit klaren Worten der Herr selbst Joh. 3, 36. Denn Thomasius wird doch wohl gegen Ritschl Recht behalten, wenn er zu Joh. 3, 36 bemerkt [1]), dass wenn der Zorn auf den Ungläubigen bleibt, er doch wohl schon von vornherein auf ihnen müsse gelastet haben. Freilich Ritschl [2]) beruft sich dagegen auf die Stellen 9, 41; 15, 22. 24. Da an der ersten Stelle steht, die Sünde bleibt den Pharisäern, weil sie nicht blind sind, sondern sich selbst verblenden, und an den andern Stellen, sie hätten keine Sünde, wenn Jesus nicht die Werke gethan hätte, die er gethan hat, so wird daraus geschlossen, μένειν bedeute an unserer Stelle, dass der Zorn erst verhängt werde. Aber es hat gewiss Meyer Recht, wenn er mit Andern sagt: Das μένειν der Sünde bezeichnet die Zurechnung der Sünde. Ob die Sünde vergeben wird oder nicht, darum handelt sich's, wenn es heisst: sie bleibt oder wenn dafür gesagt wird, man hat Sünde. Daraus, dass die Sünde ein Gericht zu erwarten hat, folgt nicht, dass sie nicht schon jetzt unter demselben stehe. —

Es ist hier wie bei der Polemik gegen die herkömmliche Fassung der Stellen Eph. 2, 3 und Röm. 1, 18 der Begriff des

1) a. a. O. I, S. 289. — 2) a. a. O. S. 19.

göttlichen Zorns als eines *affectus peremtorius*, der nicht sowohl Stimmung als Act ist, wovon Ritschl's Polemik geleitet wird. Desshalb kennt er im Grund keinen andern, als den im Endgericht sich vollziehenden Zorn Gottes, und da dieses allerdings sich auf die Entscheidung des Menschen für oder wider Christum oder für oder wider die auf ihn vorbereitende Offenbarung Gottes gründet, so löst er die adamitische Sünde gänzlich von der Beziehung auf den göttlichen Zorn ab. Aber wir haben gesehen, dass diess nicht möglich ist, ohne von dem einfachen Wortlaut des dreifachen ausdrücklichen Schriftzeugnisses für die Beziehung des göttlichen Zorns auf die adamitische Sünde abzugehen.

Allerdings ist ein Unterschied zwischen der Offenbarung gegen die Sünde in diesem ersten und im letzten Stadium, — aber zu leugnen, dass der Zorn Gottes auf der adamitischen Sünde ruhe, widerstreitet dem Wesen der Sünde Adams und der menschlichen Sündhaftigkeit, und — wenn Röm. 1, 18 und Joh. 3, 36 nicht besagten, was wir ihnen entnommen, jedenfalls — gegen Eph. 2, 3, welches ein unumstössliches Zeugniss dafür bietet, dass der Zorn Gottes mit dem *peccatum originale* zugleich begonnen habe, sich zu offenbaren. —

Nachdem wir nun das „Dass“ des göttlichen Zorns wider die adamitische Sünde festgestellt, haben wir das Wie zu zeigen, d. h. aus der Schrift darzulegen, wie der Zorn Gottes gegen die adamitische Sünde sich offenbare.

§. 2.

Der Tod als die Macht des göttlichen Zorns in der Welt.

Wenn wir dem Bericht der Genesis folgen, indem wir die Offenbarungsweise des göttlichen Zorns wider die adamitische Sünde darzulegen haben, so sind wir auf zwei Stellen hingewiesen, die sich ergänzen und in ihrer Zusammenfassung alles geben, was über die Form der Zornesoffenbarung zu sagen ist. Wir meinen nämlich Gen. 2, 17 und 3, 14—19. In der erstgenannten Stelle verkündigt Gott dem Adam, was auf das Essen von der

verbotenen Frucht folgen werde, in der zweiten sehen wir, in welcher Weise jene Drohung sich erfüllt. Da ist es nun merkwürdig, dass in der ersten Stelle nur eins gedroht wird, — nämlich der Tod, in der andern dagegen eine ganze Kette von Uebeln erscheint, welche alle den Zorn Gottes wider die Sünde erweisen. Denn erstlich wird der Fluch über die Erde ausgesprochen und das Leben Adams unter die Mühsal gestellt; sodann wird Schmerz und Kummer und knechtische Abhängigkeit vom Manne als das Loos des Weibes verkündet. Wiewohl nun alles diess sich unschwer als eine Reihe erkennen lässt, die im Tode sich abschliesst[1]), so ist doch auch noch ein andres, was der Drohung thatsächlich folgt und nicht ebenso unter den Tod, den Gen. 2, 17 androht, sich subsumiren zu lassen scheint, wie das erste, wir meinen die Austreibung aus dem Paradiese und die Offenbarung der schrecklichen Majestät Gottes vor den Pforten des Paradieses. Diese andre Folge der Sünde aber, sollte sie, wie sie äusserlich mit den übrigen zusammengeht, nicht auch innerlich mit ihnen zusammenhängen, sollte nicht auch sie doch zu subsummiren sein unter die eine Todesdrohung Gen. 2, 17? Diess wird noch wahrscheinlicher, wenn wir die beiden Erscheinungen in's Auge fassen, die noch vor der göttlichen Zornesoffenbarung am Menschen selbst heraustreten: die Scham über die Blösse des Leibes und die Furcht vor der ihm nahenden Majestät Gottes. Dass jene auf die Verderbniss des menschlichen Leibes und sein Sterben, und diese auf das Ende der Liebesgemeinschaft mit Gott hinweist, ist ja offenbar. Beides nun aber erscheint bei dem Menschen erst in äusserlichem Zusammenhang; dann aber spricht der Mensch selbst diesen Zusammenhang aus, wenn er seine leibliche Nacktheit als Grund seiner Furcht vor Gott bezeichnet[2]). Wenn nun aber beides das Aufhören des leiblichen Lebens und das Ende der Liebesgemeinschaft zwischen Gott und Menschen so innig

1) Man beachte, wie die Verkündigungen der Strafen in V. 17 — 19 abschliessen mit den Worten: עַד שׁוּבְךָ אֶל־הָאֲדָמָה.

2) „Ich hörte deine Stimme im Garten und ich fürchtete mich, dieweil ich nackt bin und verbarg mich.“ Gen. 3, 10.

verbunden sind, dass sie zusammen in die Wirklichkeit treten, so dürfen wir nicht zweifeln, dass sie beide in Gen. 2, 17 unter der einen Drohung des Todes zusammengefasst sind; dann ist aber auch das andre klar, dass mit dem Ausdruck מוֹת תָּמוּת an der genannten Stelle ein Sterben im doppelten Sinn gemeint sein muss, welches so wesentlich eins ist, dass es Einen Namen trägt, hinwiederum aber doch auch unterschieden sein will.

Wie Gen. 2, 17 vgl. mit Cap. 3 מוּת den Tod in einem doppelten Sinn bezeichnet, so auch in der ganzen neutestamentlichen Schrift. Wenn z. B. der Herr zu jenem Menschen, der ihm nachfolgen, zuvor aber seinen Todten begraben wollte, sagt: *Ἄφες τοὺς νεκροὺς θάψαι τοὺς ἑαυτῶν νεκρούς*, — so braucht er da *νεκρός* offenbar in einem doppelten Sinn. Und wie hier, so findet sich der Doppelgebrauch des Wortes auch an anderen Stellen [1]).

Diesen doppelten Sinn, in welchem das Wort „sterben" in der Schrift vorkommt, drückt man nun gewöhnlich durch die Unterscheidung von geistlichem und leiblichem Tod aus und wenn man nur anders auf Grund der Schrift die Einheit der Sache festhält, so mag diese Unterscheidung wohl gelten, zumal sie näher betrachtet den Unterschied richtig bezeichnet. Denn so sagen wir mit v. Hofmann [2]): Im Sterben geschieht nichts anderes, als dass „der Mensch aufhört, sich selbst d. i. seine Natur zum Mittel der Selbstbethätigung zu haben, und dass er aufhört als Person der Selbstbethätigung fähig zu sein." Sofern er Person ist, ist es der Geist, durch welchen er mit Gott in Verkehr tritt oder mit ihm in Lebensgemeinschaft steht; sofern er Natur ist, ist es seine Leiblichkeit, mittelst welcher er sich gegen sich selbst und gegen die Welt bethätigt. — Es ist nun vom ganzen Menschen gesagt, dass er sterben soll; so stirbt er denn dem Geiste nach, indem dieser aufhört das Mittel seiner Lebensgemeinschaft mit Gott zu sein, und er stirbt dem Leibe nach, indem er ihn verliert und damit auch des Mittels des auf sich selbst und die Welt gerichteten Lebens beraubt wird.

1) Wir erinnern vorläufig nur an Röm. 6, 11; 7, 10; Eph. 2, 1. 5; 5, 14; Col. 2, 13; Apok. 3, 1. — 2) Vgl. Schriftbeweis I, 487.

Man kann jenes Sterben den geistlichen, dieses den leiblichen Tod nennen, indem man den Unterscheidungsgrund vom ὄργανον hernimmt, durch dessen Beraubung die Lebensbethätigung aufhört; aber beides ist zugleich da, ist wesentlich Ein Prozess der Auflösung der nur nach verschiedenen Sphären sich vollzieht, und hier überall das eine und selbe ist, nämlich das Aufhören der freien Selbstbethätigung. —

Nach diesen Vorbemerkungen, die in der Schrift selbst begründet sind, fassen wir nun in's Auge, was Gen. 3 und was uns die übrige Schrift vom Tod als der Macht des göttlichen Zorns in der Welt sagt, und zwar reden wir, jener Unterscheidung zufolge, zuerst vom geistlichen, dann vom leiblichen Tod, dieser doppelten und doch einen Offenbarungsweise des göttlichen Zornes in der Welt.

* * *

Wenn man in Gemässheit des Vorhinbemerkten als die erste Offenbarung des göttlichen Zorns wider die Sünde Adams den geistlichen Tod betrachtet, so will derselbe vor allem wieder unterschieden werden, einerseits sofern er natürliches Ergebniss der mit der Sünde veränderten Stellung des Menschen zu Gott ist, und andrerseits sofern er gewirkt ist durch ein jener Stellung des Menschen entsprechendes Verhalten Gottes. Jene, die subjektive Seite, tritt im Bericht der Genesis zunächst hervor. Was wir geistlichen Tod nennen, erscheint zunächst als Furcht des Sünders vor der Offenbarung Gottes. Derselbe, der ehedem mit Gott in inniger Gemeinschaft des Lebens gestanden, Gottes Offenbarung empfangen und ihr gemäss sich bethätigt hat, er der mit seinem Lieben und Leben in Gott ruhte, scheut nun zurück vor Gott, er verbirgt sich vor ihm, er verschliesst dann sein Inneres vor ihm und gibt damit zu erkennen, dass mit dem Eintritt der Sünde seinerseits die Fähigkeit aufgehört habe, sich frei gegen Gott zu bethätigen, mit ihm in activem Lebensverkehr zu stehen. An die Stelle der Liebe ist die Furcht getreten, an die Stelle des annahenden, hingebenden Vertrauens die scheue Flucht [1]). Der

1) Solche tiefe Wirkung hatte jene erste Sünde des Menschen, dass

Geist hat aufgehört ein Band zu sein zwischen Gott und Menschen, der Mensch ist erstorben dem Geiste nach, sofern er an ihm kein Organ mehr besitzt, mit Gott in Liebesgemeinschaft und Lebensverkehr zu treten. —

Was aber so zunächst subjektiver Weise auf Seiten des Menschen zu Tage tritt, das erhält seine Bestätigung auch von Seiten Gottes. Nicht bloss natürliche Consequenz des mit der Sünde anders, so gar anders gewordenen Verhältnisses zwischen Gott und Menschen ist seine Furcht vor Gott und soll sie sein, sondern Gott selbst offenbart sich dem Menschen in einer Weise, dass der Lebensverkehr und die Liebesgemeinschaft zwischen beiden ein Ende nehmen muss. Gott treibt den sündig gewordenen aus dem Paradiese; er treibt ihn damit von dem Baume des Lebens, dass er nicht esse und ewig lebe; er treibt ihn aber auch von der Stätte der Gottesgemeinschaft. Denn Offenbarungsstätte der Weltgegenwart Gottes war das Paradies vor dem Fall[1]), und nach dem Falle wird an den Pforten des Paradieses die Herrlichkeit Gottes geschaut über den Cheruben[2]). Wenn Kain später um seines Brudermordes willen die heimathliche Wohnung vor dem

sie ihn, nachdem er einmal durch die Uebertretung von Gott gewichen, immer tiefer hinein treibt in die Entfremdung. Das Merkmal derselben ist die Lüge, mit der der Mensch seinem Gott entgegentritt, und um seine Sünde nicht zu bekennen und sich selbst preis zu geben, sein Inneres vor Gott verschliesst. So erkennt man, dass die Sünde eine Macht ist, und nicht bloss eine That, eine Macht, die den fortgefallenen Menschen von Gott treibt, weil sie in ihrem innersten Kern das Gegentheil der Busse ist, in der er sich Gott wieder ergibt, nämlich die in sich verschlossene Selbstsucht.

1) So ist es gemäss dem allen, was uns die Genesis von dem Verkehr Gottes mit den Menschen im Paradiese sagt; er fährt nicht vom Himmel hernieder, wenn er mit den Menschen verkehrt, sondern er wohnt noch auf Erden. Es war am Anfang, wie es am Ende sein wird, wenn die σκηνὴ τοῦ ϑεοῦ auf Erden sein und Gott der Herr bei uns zelten wird. — Die Stätte dieser Liebes- und Lebensgemeinschaft aber war das Paradies. Vgl. Delitzsch, Comm. z. Genesis S. 176 f. — 2) S. oben S. 77 f.

Paradiese verlassen und in die Verbannung gehen muss, so ist der tiefste Stachel an diesem Urtheil Gottes der, dass er damit von Gottes Angesicht weggetrieben wird[1]). Wenn das Paradies nicht auch nach dem Falle fort und fort Stätte der Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit war, wie kam es dann, dass Kain, als er in die Verbannung ging, sich als einen von Gottes Angesicht Verstossenen betrachtete? Erst als die Sündfluth einbrach, fuhr Gott auf von der Erde und setzte sich לַמַּבּוּל, d. i. zur Verhängung der grossen Fluth über die sündenbeladene Erde[2]). Bis dahin aber war das Paradies Offenbarungsstätte göttlicher Weltgegenwart, und wenn die ersten Menschen aus dem Paradiese vertrieben werden, so werden sie damit aus Gottes Nähe verstossen, und Gott selbst hebt damit die Gemeinschaft der Liebe auf, welche bis jetzt bestanden zwischen ihm und den Menschen Gott wird dem Menschen jetzt der Ferne. Nachdem der Mensch sich ihm fern gestellt, selbstisch sich von ihm gewendet, so lässt nun auch Gott ihn inne werden, dass er ihm fremd geworden, damit der Mensch es empfinde, wie er mit der Sünde Gott verletzt, damit er zu seinem Heile in sich gehe und den verlassenen wieder suche. —

Aber derselbe, welcher mit seiner Liebe sich ferngestellt, ist hinwiederum auch der Nahe, jedoch nicht anders als der Schreckliche. Wie der Mensch sich gefürchtet **hat**, nach begangener Sünde, so **soll** und **muss** er sich nun fortan fürchten, denn der HErr lässt ihn im Flammenzeichen erkennen, dass er dem Sünder nahe sei als ein verzehrendes Feuer.

So ist es geschehen infolge der ersten Sünde, so ist es geblieben, seitdem mit der ersten Sünde die Sünde in der Welt ist. Mit ihr ist die Furcht vor Gott in die Welt gekommen; eine Furcht, die nicht bloss subjektiv, sondern objektiv begründet, die ebenso Folge der inneren Abkehr von Gott dem Absoluten,

1) Gen. 4, 11 ff., besonders V. 14. הֵן גֵּרַשְׁתָּ אֹתִי מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה וּמִפָּנֶיךָ אֶסָּתֵר. Vgl. V. 16.

2) Vgl. Ps. 29, 10 und dazu v. Hofmann, Schriftbeweis I, 208. Delitzsch, Genesis S. 262.

als andrerseits Wirkung göttlicher Selbstbezeugung ist. So ist es geblieben, sagen wir, denn Gott ist dem Menschen seit dem Eintreten der Sünde der Ferne und Unnahbare, — und wenn er naht, so naht er als der Schreckliche. Diess bekennen die Menschen, wenn sie vom Anfang an jede Gottesoffenbarung [1]), ja selbst jede Erscheinung eines himmlischen Wesens [2]) staunend hinnehmen und von jeder nichts andres erwarten als den Tod; diess bezeugt Gott selbst, wenn er sich fortan nur seinen Auserwählten offenbart [3]) und dann nur vermittelt [4]) und wenn er, wo man sein Angesicht zu schauen begehrt, die Antwort gibt, sein Angesicht könne Niemand schauen ohne zu sterben [5]). —

1) Vgl. Gen. 16, 13. Die Worte der Hagar הגם הלום ראיתי אחרי ראי fasse ich als Ausdruck staunender Verwunderung und übersetze: „Habe ich auch wirklich hier dem nachgesehen, der mich sah — und lebe noch!?“ Vgl. 32, 30; Jud. 6, 22; 13, 23; Jes. 6, 5 u. a.

2) Vgl. Luc. 1, 12. 13; 2, 9 u. a.

3) So seinem Volke Israel (Act. 14, 16 vgl. mit Ps. 103, 7; 147, 19. 20) und in seinem Volke wieder besonderen Erwählten, wie Abraham, Moses u. A. — Achten wir übrigens darauf, wie es die Schrift geflissentlich hervorhebt, dass Gott, wenn er die Menschen heimsucht, den Himmel verlässt und auf die Erde herabfährt. Vgl. Gen. 11, 5 ff.; 18, 21. Die Erde ist also nicht mehr der Wohnort seiner Herrlichkeit, sondern diese ist in den Himmel entrückt; nach oben richtet sich der Blick dessen, der sie betend sucht, und gen Himmel muss das Opfer aufsteigen, um den zu finden, dem es gilt. Diess sind Momente, welche die Schrift hervorhebt, und die eben desswegen Zeugniss geben für die Ferne, welche eingetreten zwischen Gott und den Menschen.

4) Er ist seinem Volke von Anfang an bis zu Ende gegenwärtig in dem, der sein Engel heisst. Wie das Verhältniss zwischen Jehova und seinem Engel zu deuten ist, können wir hier nicht bestimmen, — seine Offenbarung ist eine vermittelte, und darauf kommt's hier an. Vgl. übrigens Gen. 18, 1 ff.; 32, 24 ff.; 48, 15 f.; Ex. 3, 2 ff.; 14, 19; 23, 20; 33, 14; Jos. 5, 13; Jud. 2, 1 ff.; 6, 11; 13, 3; Jes. 63, 9; Dan. 10, 13; Sach. 1, 2; Mal. 3, 1, dazu im Neuen Testament Matth. 1, 20; 2, 13. 19; Luc. 1, 10; 2, 10; Act. 5, 19; 12, 9; 27, 23 bes. Act. 7, 53; Gal. 3, 19; Ebr. 2, 2.

5) Ex. 33, 18—20. כִּי לֹא יִרְאַנִי הָאָדָם וָחָי.

So ist also der ersten Sünde der geistliche Tod gefolgt, laut des Zeugnisses, welches Gen. 3 ablegt und die gesammte Schrift bestätigt. Durch das eigene Schuldbewusstsein wie durch die Offenbarung seiner schrecklichen Majestät von Gott gefernt, hört der Geist auf sich Gotte in Liebe zuzukehren, erstirbt das Vermögen freier lebendiger Liebesgemeinschaft und der natürliche Mensch wird Gotte gegenüber todt. Wie soll es anders sein: *Οἱ ἐν σαρκὶ ὄντες θεῷ ἀρέσαι οὐ δύνανται;* denn das *φρόνημα τῆς σαρκὸς* ist *ἔχθρα εἰς θεόν*. Wie soll Gott anders als sich abwenden von dem, der den Bund seiner Liebe gebrochen; wie soll er anders denn als den Schrecklichen sich offenbaren, wider den, der thatsächlich sein absolutes Recht angetastet? Der Mensch, der sich fürchten muss vor dem lebendigen Gott, wird damit inne, dass es zwar in seiner Macht stand, den Bund zu brechen, dass er aber damit Gottes nicht los geworden ist, dass er, nachdem er die Liebe verschmäht, den Zorn empfinden muss, weil der in seiner Liebe Absolute sein Recht nimmermehr aufgibt. —

Was nun bereits aus Gen. 3 genugsam zu erkennen ist, dass als Folge der Sünde der geistliche Tod im Menschen nicht nur von selbst eintritt, sondern auch von Gottes Zorn gewirkt wird, das wird vollends klar, wenn wir die Neutest. Schrift herbeiziehen. Hier wird nämlich besonders in's Licht gesetzt, wie der geistliche Tod mit der Sünde, als seiner Ursache, zusammenhänge, und zwar subjektiver und objektiver Weise. Wir finden nämlich hier zu *νεκρός* den Zusatz *τῇ ἁμαρτίᾳ*[1]) oder *τοῖς παραπτώμασι*[2]). Der

1) S. Röm. 7, 7 ff. *Ἡ ἁμαρτία ἀνέζησεν, ἐγὼ δὲ ἀπέθανον* (V. 9. 10). Ferner vgl. V. 13. *Ἡ ἁμαρτία κατεργαζομένη θάνατον.*

2) Vgl. Eph. 2, 1 ff. Die Heiden heissen hier *νεκροὶ τοῖς παραπτώμασι καὶ ταῖς ἁμαρτίαις* und zwar sind sie das vermöge ihrer Zugehörigkeit zu dem *αἰὼν τοῦ κόσμου τούτου* und vermöge der Gewalt Satans, unter der sie stehen. Dieser Stand aber unter der Sünde machte sie nicht bloss zu *ἀπηλλωτριωμένοι τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραὴλ καὶ ξένοι τῶν διαθηκῶν τῆς ἐπαγγελίας*, sondern auch zu *ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ*. S. V. 12.

Sinn dieser Verbindung aber ist, dass die Sünde eine **Potenz**, ein *κύριος*[1]) ist, welcher den Menschen knechtet, eine Lebensregung in der Richtung auf Gott hin unmöglich macht und ihn so geistlicher Weise tödtet. Diese geistliche Knechtschaft aber, wiewohl natürliche Folge der einmal eingeschlagenen Richtung, ist andrerseits verursacht durch ein Zornverhängniss Gottes, welcher den Menschen im Gewissen schreckt, auf diese Weise von sich fernt und der Macht der Sünde anheimgibt, die ihn nunmehr knechtet[2]). — Während im Alten Testament mehr die äussere Seite der Ferne zwischen Gott und Menschen, d. i. die Furcht und der Schrecken vor Gottes schrecklicher Majestät hervortritt, so offenbart uns die Neutestamentliche Schrift den geistlichen Tod als die Sündenohn-

1) Vgl. Röm. 7, 14. *Ἐγὼ δὲ σαρκικός εἰμι, πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν.* Daher der natürliche oder sarkische Mensch ein *ὀφειλέτης τῇ σαρκί;* erst durch die Taufe wird er dieses Joches ledig, 6, 7: indem er der Sünde als ein mit Christo Gekreuzigter stirbt (6, 6), wird er auch der *δουλεία* der Sünde los und lebt nun, mit Christo von den Todten auferweckt, Gott dem Herrn (6, 7—14).

2) Hieher müssen wir beziehen, was der Apostel Paulus von der tödtenden Wirkung des Gesetzes sagt Röm. 7. Wir können das, ohne vorzugreifen, denn er meint unter dem *νόμος* a. a. O. nicht bloss den Mosaischen, da er ihn ja V. 23 den *νόμος τοῦ νοός* nennt, und somit also auf die Selbstbezeugung Gottes im Gewissen hindeutet. Dieses Zeugniss Gottes in unserm Gewissen tritt an den Menschen heran und wirkt bei der vorhandenen sittlichen Ohnmacht ihm Folge zu leisten, während es an sich zum Leben dienen könnte, den Tod. Vgl. Röm. 7, 9. 10. Ja es ist Gottes Wille, dass das Gesetz die Sünde steigere, damit sie *καθ' ὑπερβολὴν ἁμαρτωλός* werde; somit aber treibt er selbst durch seine Selbstbezeugung den Menschen in die Sünde, so dass er am Ende ein *πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρίαν* wird, d. i. einer der sich nicht bloss selbst der Sünde verkauft hat, sondern durch die in der Selbstbezeugung Gottes auf ihn wirkende und ihn tödtende Macht unter die Sünde verkauft **wird**. Fern von Gott trägt er nun seine Sündenketten und empfindet endlich in tiefem Elend, was es heisst: von Gott verlassen, ja verstossen der Sünde dienen und ihren Sold geniessen. Vgl. Luc. 15, 11—32: der **verlorne** Sohn.

macht. Beide aber, die Alttestamentliche Schrift wie die Neutestamentliche, lehren uns, dass die Entfremdung des Menschen von Gott oder der geistliche Tod d. i. die Ohnmacht der Sünde, mit Gott in Gemeinschaft der Liebe zu treten, ebenso Folge der eigenen Sünde als Verhängniss des göttlichen Zornes sei. —

In der Richtung auf Gott nimmt für den Menschen das Vermögen freier Selbstbethätigung ein Ende, — in der Richtung auf ihn selbst und auf die Welt wirkt Gottes Zorn das Gleiche. Wir wissen, dass der Mensch nun σάρξ ist, und wissen auch, wie das nichts andres besagen wolle, als dass er sein geist-leibliches Dasein Gotte entrissen und freventlich missbraucht zum Dienst der Selbstsucht. Dieses auf ihn selbst und die Welt gerichtete Leben ist bedingt durch die leibliche Natur; sie gewährt das Mittel, ja die Basis dafür. Wie der Zorn Gottes den Menschen geistlich ohnmächtig werden lässt, weil er seinen Willen und sein geistiges Vermögen Gott entzogen, so straft er den Menschen nun auch mit der Auflösung des Leibes im physischen Tod an der leiblichen Natur und entzieht, ja entreisst ihm damit durch die allmächtige Wirkung seines Zorns das freventlich an sich gerissene Mittel seiner Selbstsucht. So wird dann Gottes absolutes Recht auch in dieser Sphäre offenbar, und gerade darin liegt der Coincidenzpunkt zwischen dem göttlichen Zorn und dem leiblichen Tod, dass Gott den Menschen dessen beraubt, was dieser ihm entzogen, um dadurch für sich zu sein — ohne und wider Gott — und innerhalb derselben die Befriedigung zu finden, die ihm in Gottes absoluter Liebe dargeboten war. Denn was ist der leibliche Tod nach Gen. 3, 19 anders als Auflösung der leiblichen Natur? Rückkehr zum Staube שׁוּב אֶל עָפָר heisst da das Sterben, und zwar Rückkehr in dem Sinne, dass der Mensch wieder Staub wird, der er war, bevor er in menschliches Leben und Dasein eintrat.

Man hat nun freilich auf Grund von 1 Cor. 15, 48 behauptet, das Sterben sei dem Menschen von Anfang an nothwendig gewesen, denn sein Leib sei ein σῶμα χοϊκόν, und darum von

vornherein dem Tode verfallen[1]). Wäre dem so, dann allerdings könnte die Auflösung des leiblichen Lebens schwerlich als ein Gericht Gottes bezeichnet werden, es geschähe dann in und mit derselben nur etwas Natürliches. Aber es ist zuviel erschlossen aus dem *σῶμα χοϊκόν* jener Corintherstelle, wenn man die Nothwendigkeit des Sterbens darin begründet sieht. Denn wenn man zugeben muss, dass der Leib des Menschen gemäss seiner uranfänglichen Beschaffenheit von Anfang an nicht für die Ewigkeit bestimmt, dass der Mensch wie für eine geistliche, so auch für eine leibliche Entwickelung angelegt war, so haben doch schon die Alten richtig gesehen, wenn sie diese Entwickelung nicht durch die Verwesung hindurch gehend, sondern als eine Verklärung dachten[2]), näher als eine Ueberkleidung fassten[3]),

1) So Mau, welcher in seiner Schrift „Vom Tode dem Solde der Sünden und der Aufhebung derselben durch die Auferstehung Christi" zu beweisen sucht, dass nach der h. Schrift die Todesfähigkeit zur menschlichen Natur an sich gehört. Auch jenes „denn du bist Staub und sollst wieder zum Staube werden" — involvirt nicht die uranfängliche Nothwendigkeit des Todes für den Menschen. Der Nachdruck liegt bei dem Worte ganz und gar auf כִּי עָפָר אַתָּה; der Satz mit כִּי begründet, warum er gerade wieder zu Staub werden muss. Die Hauptsache bei dem Urtheilsspruch ist das תָּשׁוּב, damit ist das Wesen des Todes ausgesagt; dass der Mensch aber wieder zu Staub wird, liegt darin, dass er von ihm genommen ist. Tod ist Rückkehr in die Anfänge vor dem Leben, — also für den Menschen Rückkehr zum Staub.

2) Vgl. z. B. Augustinus *de peccatorum meritis et remiss. I, 5: Mortalitatem (primi hominis) fuerat absumptura mutatio in aeternam incorruptionem, si in homine justitia permaneret.*

3) Vgl. Luther, *opp. lat. ed. Erl.* I, 139 ff. (zu Gen. 2, 17): *„Quacunque enim die comederis, ex eo morte morieris." Haec comminatio tam disserte addita etiam arguit, legem Adae esse positam. Deinde hoc quoque ostendit, Adam esse conditum in statu innocentiae seu justum; nondum enim erat peccatum, quia Deus peccatum non creavit, si itaque Adam paruisset huic mandato, nunquam esset mortuus, nam mors per peccatum venit. Reliquae igitur arbores Paradisi omnes in hoc fuerunt conditae, ut*

bei welcher das Irdische vom Himmlischen verschlungen wird, ohne dass der Mensch die Verwesung erfährt. —

Verwesung ist das Eigenthümliche des über den sündigen Menschen Gen. 3, 19 verhängten Sterbens; dass das Gebilde der Hände Gotte auseinanderfallen muss in Staub, dass es aufhört Lebensorgan und Lebensstätte des Geistes zu sein, dass also der Mensch im Sterben seines *ὄργανον* verlustig geht und ein *γυμνός*[1]) wird, ist das Eigenthümliche des Sterbens und darin erweist sich das Sterben als eine Offenbarung des göttlichen Zornes wider den sündig gewordenen Menschen, wider die *σάρξ*. Nachdem der Mensch seine leibliche Natur, vermöge welcher er etwas für sich ist im Reich des Geschaffenen, freventlich Gott entzogen und in den Dienst der Selbstsucht gestellt, zieht sie Gott ihm wieder aus, nimmt er wieder an sich was der Mensch ihm entwunden, lässt es wieder werden was es war, ehe sein Odem es belebte, löst es wieder auf. So verliert der Mensch im Tod das Mittel seiner Selbstsucht, denn durch denselben wird die Basis seines Selbstlebens zerstört und der leibliche Tod nicht weniger als der geistliche richtet sich gegen den Menschen als *σάρξ* und lässt es die *σάρξ* empfinden, dass Er der Herr sei, welcher den Menschen als lebendige Seele geschaffen und alleiniges Recht hat an sein gesammtes Leben und Dasein.

Nicht an einem Tage zerfällt der Leib des Menschen und hört sein leibliches Leben auf, sondern allmählig; mit dem Tage

adjuvarent et conservarent homini animalem vitam integram et sine ullo incommodo. — — — *Nam hoc quoque per peccatum amisimus, quod nunc inter praesentem et futuram vitam tam horribile medium est, mors scilicet. In statu innocentiae fuisset id medium jucundissimum, quod ad spiritualem vitam translatus esset etiam seu ut Christus in evangelio appellat ad angelicam vitam, in qua animales actiones cessant.* — — — *Animalitas haec cessasset et spiritualis vita esset consecuta, sicut nos quoque beneficio Christi credimus consecuturam esse. Esset exutus puerili gloria et indutus coelesti etc.* — — Dazu S. 108 (zu Gen. 2, 7): *Adam sine ulla molestia esset translatus de animali vita in spiritualem.*

1) Vgl. 2 Cor. 5, 3.

seines Essens ist sein Leben ein Sterben geworden[1]). Dieses Sterben kommt ihm täglich zum Bewusstsein als eine Ohnmacht gegenüber seiner eigenen Natur und der Welt, wie die geistliche Ohnmacht seines Selbstbewusstseins für den Verkehr der Liebe mit Gott. Das was sein Leben erhalten sollte, wird ihm entzogen, indem es unter den göttlichen Fluch gestellt ist. An diesem wird der Mensch inne, dass Gottes schwere Hand auf seinem Leibesleben liegt; im Ringen mit ihm verzehrt er seine Kräfte, und indem er alle Mühsal und Widerwärtigkeit des Lebens durchkostet, wird sein leibliches Leben allmählig vernichtet, bis es dem Gerichte Gottes gänzlich unterliegt und dahinfällt. Gerade damit aber ist das Sterben nun recht ein Zornbecher Gottes geworden, den man Zug für Zug bis zu Ende leeren muss; gerade so kann es aber auch nicht fehlen, dass im täglichen Unterliegen der Kräfte unter der Mühsal des fluchbeladenen Lebens der Zorn Gottes wider den offenbar wird, welcher meinte für sich zu sein und seine leibliche Natur als Mittel seiner Selbstsucht zu besitzen. Gott zerstört sie allmählig, bis dass sie auseinanderfällt: seine zürnende Majestät, seine absolute Macht zerbricht mit gewaltiger Hand das arme Menschenleben, das selbstisch in der Sünde seinem Dienste sich entzieht[2]). —

So lehrt uns Gen. 3 und daraus erkennt man am besten, warum der Tod ein Sterben geworden ist, das lange währt, bis es endlich zu Ende geht. In diesem successiven Sterben wird es mehr und stärker empfunden, dass der Tod eine Wirkung des göttlichen Zorns ist. Wer aufmerkt, wird es inne geworden sein,

1) So verstehen wir mit Delitzsch u. A. die Erfüllung der Todesdrohung Gen. 2, 17 in Gen. 3, 19. Mit diesem Tage hat nicht bloss die S t e r b l i c h k e i t, sondern das S t e r b e n selber seinen Anfang genommen.

2) Wir machen hier nochmals aufmerksam auf jenes עַד שׁוּבְךָ Gen. 3, 19. Der Schweiss des Angesichts, der Kummer und die Mühsal des Lebens zehren die Kräfte des Menschen auf, b i s d a s s sie verzehrt sind; im Tod geht nicht die ganze, es geht nur die letzte Kraft verloren, die des Leibes Leben erhalten. Das g a n z e Leben ist mit der Sünde zum Sterben geworden.

wenn die letzte Stunde schlägt, dass Gottes gewaltige Hand das Leben der Sünde, das Leben im Fleische zerstört und dass sein Sterben nichts andres ist als Gottes Zorn wider die σάρξ. —

Wie Gen 3, so auch die übrige Schrift. — Dass der Tod nicht ein Naturprozess, sondern Verhängniss Gottes um der Sünde willen sei, darf heute als anerkannt gelten, nachdem Krabbe diese Wahrheit sieghaft gegen den Unglauben bekräftigt hat[1]). — Nicht in gleicher Weise gilt das Sterben des Menschen, das mit der Sünde in der Welt da ist, als Erweis des göttlichen Zornes. Und doch haben schon Krabbe u. A. auf jenes Zeugniss der Schrift hingewiesen, welches mit unwidersprechlicher Klarheit ausspricht, was Gen. 3 in Grundzügen andeutend, welches ihn ausdrücklich auf Gottes Zorn zurückführt und gerade in ihm die Lösung des Geheimnisses sieht, das für jeden tiefer Forschenden auf dem menschlichen Sterben liegt: — wir meinen den 90. Psalm[2]). —

Der Herr wird V. 1 gepriesen als der, welcher den Menschen von Geschlecht zu Geschlecht eine Wohnstatt (מָעוֹן) bleibt. Denn die Menschen zwar haben einen Anfang genommen und ihr Ende ist vor Augen, aber er überdauert sie alle. Alles vergeht, er bleibt, darum ist Er, und Er allein der Bergungsort, wo man sicher wohnen kann. — Wie kommt es aber, dass wir alle so vergehen, dass immer eine Generation nach der andern in den

1) Vgl. seine Schrift „die Lehre von der Sünde und vom Tode“ (1836), besonders Cap. V nnd XI. Dazu die lehrreichen Ausführungen im Betreff unserer Frage von Julius Müller, Lehre von der Sünde II, 380 ff. — So schwierig das ἐφ' ᾧ Röm. 5, 12 zu bestimmen sein mag, so ist doch aus d. St. (vgl. 1 Cor. 15, 21) so viel ersichtlich, dass der Tod durch die Sünde in die Welt gekommen ist, dass er in der Welt als die der Sünde correlate Macht vorhanden ist, der alle unterworfen sind, abgesehen von eigener Thatsünde, wie auch die Gerechtigkeit in Christo Jesu vorhanden ist ohne unser eigenes Zuthun. Der Parallelismus zwischen dem ersten und zweiten Adam erhebt es über alle Zweifel, dass mit Adam's Sünde der Tod für alle vorhanden ist, die von ihm abstammen.

2) Vgl. v. Hofmann, Schriftbeweis I, 522.

Staub zurückkehrt, dass einer des Morgens aufblüht und des Abends schon verwelket? Welche Macht durchwaltet das Reich des Geschaffenen und lässt nichts bestehen länger als einen Tag? Es ist (V. 7—9) der Zorn Gottes und sein Grimm. Was erweckt aber diesen Zorn? Es sind unsre Sünden, die vor Gott treten, und zwar die Sünden, die uns selbst unbewusst sind. Nicht bloss mit aufgehobener Hand muss man sündigen, um Gottes Zorn im Tode zu erfahren, sondern die Sünden, die ohne unser Wissen und Willen aus dem sündigen Boden des Herzens hervorbrechen, und die in den göttlichen Lichtkreis tretend als Sünden erscheinen, erwecken seinen Zorn und da sie nicht gesühnt werden, so überliefern sie uns dem Tode. — Dieser Tod ist nicht der plötzliche, in welchem Gottes Zornfeuer, wider sonderliche Versündigungen entbrennend, die Menschen dahinrafft; es ist vielmehr die durch die Menschheit hinschleichende, still verborgen wirkende Macht, die alles verzehrt was in der Welt ist, so dass am Ende nur Er bleibt, der Lebendige. Denn alle unsre Tage vergingen durch seinen Zorn, sagt Mose; das ganze Leben war so eitel wie ein Hauch und was sich von der kurzen Spanne Zeit noch sagen lässt, es lautet עָמָל und אָוֶן, Mühsal und Arbeit. Das Leben wird beherrscht vom Uebel, der breiten Grundlage des Todes, in welchem es selber nur gipfelt; und wie der Tod, so stammt auch das Uebel vom Zorne Gottes, der in denselben und durch dasselbe die Macht des Todes wirken lässt.

Es versteht sich nicht von selbst, dass man vom Uebel und vom Tod die rechte Einsicht habe. Nicht jeder spürt darin den Zorn Gottes, — und doch sollte ihn ein Jeder zu seinem ewigen Heil darin erkennen; — darum bittet Mose, dass Gott ihm diese Erkenntniss verleihen und bewahren möge. — Aber noch ein anderes bittet er: die Offenbarung der Gnade Gottes und der Heilswerke, ein gutes Ende der mit Israel begonnenen Heilsgeschichte — welches zugleich auch das Ende des mit der Sünde in der Welt herrschenden Todesgerichts sein wird. Wie lange — fragt der Beter und bittet dann um Offenbarung des Heilswerks, zum Zeichen, dass diese das Ende des Todesgerichts sein wird.

Aus dieser Ursache des Todes erklärt sich denn auch die Todesfurcht, die im A. Bund herrscht, und die im N. Testament Hebr. 2, 15 als ein Charakteristikum des A. Bundes bezeichnet wird. Es ist auffallend, dass die Hoffnung einer Fortdauer der Seele im Tode nicht bloss, sondern auch die Hoffnung einer Wiedererstehung der entschlafenen Heiligen in Israel immer lebendiger ward, und dass dennoch der Tod als das traurigste und schmerzlichste erschien, was den Israeliten treffen konnte. So weiss aber auch der Apostel Paulus[1]) von einem *κέντρον τοῦ θανάτου* zu sagen, welches die Sünde ist, und derselbige Apostel bezeichnet den Tod als den letzten Feind, der überwunden wird. — Nicht vereinzelt also steht die Behauptung, sondern eine Grundanschauung und Grundvoraussetzung der h. Schrift bildet sie, dass der in der Menschheit und der Natur um jener willen herrschende Tod ein Zornverhängniss Gottes für die Sünde sei, dass im Tod ein Jeder den Lohn seiner von Adam herstammenden Sündhaftigkeit empfange, dass das der Sünde verfallene Geschlecht im Grunde nur lebe um zu sterben, und dass im Wechsel der Generationen nur der Eine bleibe, der alles überdauert, und das Werk der Gnade, welches allen gleiche und selbe Hoffnung bietet.

§. 3.

Satan der Engel des Zorns.

Wenn wir auf die Offenbarungsform des göttlichen Zorns als Macht des Todes, des leiblichen sowohl als des geistlichen, zurücksehen, so nehmen wir wahr, dass das Zornverhängniss Gottes zunächst an das bereits eingetretene Verderben der Sünde anknüpft, indem es dasselbe der bloss natürlichen Entwicklung entnimmt und unter den Fluch stellt. So wird die mit der Sünde eingetretene Verderbniss des Leibes zum Tode, die mit der Sünde eingetretene sittliche Unfreiheit zur völligen Ohn-

1) 1 Cor. 15, 54 ff. *Τὸ δὲ κέντρον τοῦ θανάτου ἡ ἁμαρτία.*

2) 1 Cor. 15, 26. *Ἔσχατος ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ θάνατος.*

macht. Was der Mensch seinerseits begonnen, führt Gottes Zorn dann so zu Ende, dass er alles vermeintliche Glück des Menschen durch seinen Zorn als tiefes Unheil offenbar werden lässt. — Dasselbe nehmen wir nun auch wahr hinsichtlich des Verhältnisses zwischen dem Menschen und dem Satan. Denn da der Mensch zur Sünde verführt ward, war es Satan, der ihm solches that. Er ist die Schlange [1]), welche durch das Wort der Lüge ihn zu Fall gebracht und ihn mit Gott entzweit hat. Jene Versuchung aber kam, wie wir wissen, nur dadurch zu Stande, dass der Mensch dem Worte Satans mehr glaubte, als dem Worte seines Gottes. Thatsächliche Verleugnung Gottes einerseits, und gläubige Hingabe an's Wort der Schlange andrerseits bahnten der Sünde den Weg. Somit ist aber der Mensch durch die Sünde zu Satan in ein Verhältniss getreten, denn er hat ihm vertraut und auf *sein* Geheiss wider Gottes Gebot gesündigt. Wie ein Freund erschien der Versucher, und als wollte er dem Menschen das Heil bringen, das Gottes Missgunst ihm versagt, stellt er sich bei seinem versucherischen Beginnen; da wandelt Gott der Herr das Verhältniss, und der Heilbringer wird dem Menschen zum Verderber gesetzt, die göttliche Zornmacht des Todes wird ihm zur Verwaltung überantwortet, er wird eingesetzt zum Mittler oder Engel des göttlichen Zorns.

Diess tritt in dem Bericht der Genesis 3, 14. 15 selber, noch deutlicher aber aus der ihn ergänzenden Stelle Hebr. 2, 14 hervor. An jener erstgenannten Stelle sagt der HErr: „Ich will Feindschaft setzen zwischen dir und dem Weibe, zwischen deinem Samen und ihrem Samen; er soll dir den Kopf zertreten und du wirst ihn in die Ferse stechen.“ — Daraus erhellt zum ersten, dass wir recht gesagt, wenn wir behaupteten, Gott ordne selbst das Verhältniss, das zwischen dem Menschen und dem Satan durch die Sünde zuwegegebracht worden ist. Der Herr bestätigt (שִׁית) die Feindschaft und bestimmt den endlichen Aus-

1) Vgl. Apok. 12, 9. 10; 20, 2, wo Satan *ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος, ὅς ἐστι διάβολος καὶ ὁ σατανᾶς* genannt wird, — offenbar mit Beziehung auf Gen. 3, 1 ff.

gang derselben. Zum andern aber ersieht man, wie wir auch darin recht gesagt, dass derjenige, in welchem der Mensch seinen Heilbringer gesehen, sein Verderber wird, denn es wird ihm gegeben sein, wenn auch nicht absolutes, so doch immerhin Verderbens genug über den Menschen zu bringen. — Worin nun aber dieses Verderben bestehe, und welcher Art das gesetzte Verhältniss sein werde, bestimmt diese Stelle nicht, — sie hat ja die Tendenz, nur den schliesslichen Ausgang des zwischen dem Satan und den Menschen eingetretenen Verhältnisses, nicht dieses selbst zu bestimmen. Da kommt uns nun Hebr. 2, 14 zu Hülfe. Hier lesen wir, Christus habe zu dem Zweck Fleisch und Blut an sich genommen, um sterben zu können und durch seinen Tod zunichte zu machen, den der des Todes Gewalt hatte, d. i. den Teufel[1]). Hieraus sehen wir erstlich, welcher Art das Verhältniss zwischen Satan und dem Menschen ist, das durch die Sünde eintrat, und welches Verderben er dem Menschen bringen kann. Was das erste anlangt, so ist er ein Machthaber gegenüber dem Menschen, dieser daher sein Knecht (V. 15); was aber das andre anlangt, so ist es der Tod, den er über die Menschen zu verhängen vermag.

Beide Stellen zusammengenommen ergeben uns also die Wahrheit, dass der durch Gottes Zorn verhängte Tod dem Satan zur Verwaltung übergeben worden ist, dass er der Fürst des Todes und so der Engel des Zornes in der Welt ist[2]). —

1) Wir fassen mit Bleek, de Wette, Tholuk und Hahn (Theol. des N. Test. I, 373) den Genitiv *τοῦ θάνατου* als Genitivus objecti, indem uns die Deutung Ebrard's, der *τοῦ θάνατου* als Genitiv der näheren Bestimmung fasst und übersetzt „er hat die Gewalt, die im Tode besteht" als gezwungen erscheint.

2) Vgl. Hahn a. a. O. S. 373. Satan ist שַׂר־הַמָּוֶת, d. i. der Tod ist das ihm überwiesene, näher: überlassene Herrschaftsgebiet, innerhalb dessen er Spielraum hat. Die Rabbinen nennen den Teufel מַלְאַךְ הַמָּוֶת und Hebr. 2, 14. 15 bestätigt diese Anschauung, die übrigens an den מַלְאֲכֵי רָעִים Ps. 78, 49 gewiss auch Alttestamentlichen Schriftgrund hat. Man sehe die einschlägige Erörterung darüber bei v. Hofmann, Schriftbeweis I, 354.

Damit ist nun Satans Wirksamkeit recht eigentlich mit der Geschichte der Zornesoffenbarung verknüpft, ja sie ist zu derselben in ein organisches Verhältniss getreten und muss darum überall in Betracht kommen, wo die Offenbarung des göttlichen Zorns in ihrer Entwicklung vorwärts schreitet. Um so mehr sind wir veranlasst, auf das Verhältniss Satans zur ὀργὴ τοῦ θεοῦ näher einzugehen. —

1. Satan ist, so weit uns die Schrift in die Anfänge seines Daseins zurückführt, immer der Feind Gottes und seiner Schöpfung [1]). Wie er im Reich der Gnade als feindliche Macht allenthalben störend und hindernd eindringt, so schon im Reich der Schöpfung und zwar unmittelbar nach ihrer Vollendung. Er ist als der Feind Gottes da noch ehe der Mensch vorhanden ist, wenigstens ehe derselbe die Probe seiner Freiheit bestanden. Vermöge seiner feindlichen Stellung Gotte gegenüber ist er es, welcher die Versuchung des Menschen, die zu seiner Bewährung nöthig war, vermittelt, indem sein Begehren dabei auf die Zerstörung des göttlichen Werks, Gottes Wille aber auf Vollendung des Menschen und auf das Gericht Satans gerichtet ist. Wie nun Satan schon von Anfang an ein Verhältniss zur Sünde [2]) hat, so auch zum Zorn; und zwar einerseits sofern sein Begehren und der göttliche Zorn sich begegnen in der Tendenz der Auflösung des Geschaffenen, und andrerseits sofern Gott die freie Wahl des Menschen, der sich ihm übergeben, unter den Fluch der Nothwendigkeit stellt d. i. dem Satan, nachdem er im Kampf mit dem guten Geist Gottes obgesiegt, den Menschen übergibt, so aber, dass schliesslich nicht Satans, sondern Gottes Absicht erreicht wird. Denn Gott will in diesem seinem Zorn den Menschen inne werden lassen, wen er verlassen und wem er sich ergeben; er stellt ihn unter Satans Knechtschaft, damit er in dieser Wahl fortan seine Sünde an Gott erkenne und ihren Fluch erfahre.

1) Vgl. Matth. 13, 25. 39., wo der Teufel einfach ὁ ἐχθρός heisst.

2) Von ihm selber heisst es ἁμαρτάνει ἀπ᾽ ἀρχῆς, und die die Sünde thun, die stammen von ihm (1 Joh. 3, 8), haben seine Art, wie die Kinder die Art ihres Vaters (Joh. 8, 40 ff.).

So hat denn Satan als der Feind Gottes und seiner Schöpfung die Sünde vermittelt und so vermittelt er nunmehr die Offenbarung des göttlichen Zorns wider die Sünde, indem seine Absicht und Gottes Wille sich darin begegnen, den sündigen Menschen Wehe und Verderben zu bringen. In dieser Coincidenz liegt der eine Grund der Zornesmittlerschaft Satans, in dem Fluch, der auf die Wahl des Menschen gelegt wird, der andere; zum Endzweck aber hat sein Thun die Vollendung der Geschichte, indem er Sünde und Zorn zur Reife bringt und das Mittel wird, diesen auszurichten an der sündigen Welt.

2. Nach dieser Bestimmung über die Machtwirkung Satans im Bereich des göttlichen Zorns, müssen wir nun aber auch die Grenzen bestimmen, welche derselben von Gott gesteckt sind, damit die obigen Aussagen richtig limitirt, und das Verhältniss zwischen Satans Wirkung und Gottes Zornesoffenbarung richtig erkannt werden mögen.

Sie ist aber einmal bedingt durch Gottes Zulassung überhaupt und geht nur so weit, als Gott ihr Raum lässt. So sehen wir an Iob, dass dem Satan genau bestimmt wird, bis wie weit er in der Schädigung eines Menschen gehen dürfe; das Leben Iob's wird ausdrücklich ausgenommen, während sonst ihm alles anheimgegeben wird[1]). Diese Zulassung hat aber wieder ihr Maass an dem Willen, oder an der Absicht Gottes, so dass Satan nicht immerzu bloss nach seinem Gutdünken Uebel verhängen darf, sondern nur eben so weit und soviel als es der Absicht Gottes entspricht. Daraus wird denn ersichtlich, dass wo den Menschen das Uebel oder der Tod um seiner Sünde willen trifft, er beides schliesslich nicht auf Satan, sondern auf Gottes Verhängniss zurückzuführen hat. Nicht also unter Satans Macht steht der Sünder im letzten Grunde, sondern unter der Macht Gottes, dessen Zorn Satan ausführt[2]). Und obwohl Satan

1) Vgl. Iob 1, 12; 2, 6. „Alles was er hat, sei in deiner Hand, ohne allein an ihn selbst lege deine Hand nicht.“

2) Nur soweit als die Sünde reicht, reicht Satans Macht (Jac. 4, 7 ff.), weil nur, soweit Sünde reicht, der Zorn Gottes geht, und Satans

ein Machthaber ist, so ist er doch immer nur ein bestellter, und all sein Thun ein Dienst, durch den Gott seinen Willen vollführt. Daraus ergibt sich dann leicht das andre, was die Schrift von der Machtwirkung Satans sagt im Betreff des Umfangs derselben. Satan wirkt nicht alles Uebel an sich, sondern alles dasjenige Uebel, welches Ausfluss des göttlichen Zornverhängnisses ist, und so weit es demselben dienstbar wird. So ist er der Verderber der menschlichen und aussermenschlichen Creatur, dessen Thätigkeit allein auf die Vernichtung der Werke Gottes im Reich der Natur, wie im Reich der Gnade gerichtet ist; — aber er ist es eben nur sofern das Uebel Folge der Sünde und des wider sie gerichteten Gotteszornes ist. Wäre freilich alles Uebel Ausfluss des göttlichen Zorns, so wäre er Urheber alles Uebels in der Welt; da man aber das natürliche Uebel scheiden muss von dem besonderen, das Gottes Zorn verhängt, und das er dann sonderlich als Zornverhängniss erkannt wissen will, so muss man auch natürliches und satanisch gewirktes Uebel unterscheiden. Ich entscheide mich gegen v. Hofmann[1]) und Hahn[2]) mit Delitzsch und Bartholomäi[3]) für das letztere. Denn wenn Satan jedes Uebel, welches in der Welt ist und in natürlicher Weise sich entwickelt, verursacht, was soll es dann bedeuten, dass ihm der Apostel den Blutschänder oder den Hymenäus zur Schädigung des Leibes noch besonders übergibt? Nur wenn das tägliche, mit natürlicher Nothwendigkeit wirkende Uebel der Welt nicht vom Satan gewirkt wird, so kann man ihm einen Menschen zur Plage des Leibes übergeben, nämlich zur Steigerung des täglichen Uebels, zu besonderem Verhängniss, in welchem Gottes Zorn erkannt werden soll, wie es 1 Cor. 5 u. 1 Tim. 1, 21 offenbar der Fall ist.

Machtwirkung mit dem Zorn Gottes aufhört. Wo das erkannt wird ist die rechte Grenze gezogen zwischen Satans Gewalt und Gottes Verhängniss. Wer nicht unter der Sünde steht, ist ausgenommen vom Zorn, darum aber auch von der Machtwirkung Satans. Vgl. Joh. 14, 30.

1) Vgl. Schriftbeweis I, 359.

2) Vgl. Hahn a. a. O. I, 375.

3) Jahrbücher für deutsche Theologie 1861, S. 273.

3. Nach dieser Begränzung der Machtwirkung Satans haben wir ihre Erscheinungsform in Betracht zu ziehen, indem wir auch hier die oben gemachte Unterscheidung zwischen leiblichem und geistlichem Tode geltend machen.

Wenn wir erstlich von der Machtwirkung Satans im Gebiete des leiblichen Todes reden, so unterscheiden wir den Umfang, die Mittel und die Absicht dieser Machtwirkung. Der Umfang erstreckt sich erstlich auf die gesammte Natur, welche laut Iob 1, 2 der Machtwirkung Satans preissgegeben ist, — natürlich unter der oben bezeichneten Einschränkung [1]). Sodann ist zweitens die *σάρξ* des Menschen sein Herrschaftsgebiet[2]). Diess geht hervor aus jenem Worte St. Pauli an die Corinther, wornach er den Blutschänder dem Satan übergibt, — *εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκός*. Der Begriff *σάρξ* wird hier durch die Entgegensetzung von *τῷ πνεύματι* bezeichnet als der Inbegriff der gesammten leiblichen Natur. Wie der Tod auf die Auflösung der *σάρξ* oder der gesammten leiblichen Natur zielt,

1) Vgl. Iob Cap. 1 u. 2. „Alles — sagt der Herr zu Satan — was sein ist, ist in seiner Hand", — und darauf hin schädigt Satan den Iob an seinem Besitzthum. Dazu müssen ihm nicht blos die Menschen, sondern auch die Kräfte der Natur, Feuer und Wind, dienstbar werden und es ist daraus ersichtlich, dass unsre Symbole mit Fug und Recht auch Ungewitter, Hagel u. s. w., das Getreide und Vieh zu verderben, die Luft zu vergiften u. dgl. gewissermassen satanischer Wirkung zuschreiben Vgl. symbolische Bücher, herausg. von Müller S. 477. Wie wenig die Meinung Luther's und der Kirche mit Manichaismus und Aberglauben zu thun hat, erweist sich aus der weisen Beschränkung der dem Satan beigelegten Macht, wenn es heisst: — „und wenn es in seiner Macht stünde und unsre Gebete (nähest Gott) nicht wehreten, würden wir freilich keinen Halm auf dem Felde u. s. w. behalten, sonderlich die so Gottes Wort haben und wollten gerne Christen sein." Also keine unbedingte Macht über die Natur, sondern eine durch Gottes Willen und Vorsehung begrenzte! —

2) Nicht bloss Besessenheit ist vom Satan gewirkt, sondern auch die Krankheit überhaupt, sofern sie ein Zornverhängniss Gottes ist. Vgl. Luc. 13, 16 vgl. mit V. 11; Luc. 8, 2; 2 Cor. 12, 7; 1 Tim. 1, 20; 1 Cor. 5, 5.

so ist Satan die gesammte σάρξ überlassen, damit er an ihr das Gericht des Todes vollziehe. —

Diese Todesmacht erweist nun aber Satan nicht bloss im Sterben, sondern in einer ganzen Kette von Uebeln, welche alle auf nichts andres abzielen, als auf Auflösung und Zerstörung des leiblichen Lebens. In seine Hand wird es gelegt, einzelne Krankheiten zu verhängen, wie er denn Iob am Leibe mit Aussatz schlägt; in seiner Hand liegt es dann aber auch, den ganzen Menschen in Besitz zu nehmen mittelst der Leiblichkeit. Diess wird ausgedrückt durch **καταδυναστεύεσθαι** [1]). In diesem Worte liegt es ausgesprochen, dass in der Besessenheit die Leiblichkeit gebunden oder beherrscht wird, dass sie dem freien Besitz und Gebrauch des Menschen entnommen ist und im Dienst des satanischen Machtwillens steht. Die Uebel des Leibes, die alle auf den Tod abzielen, in ihren vielen Abstufungen bis zur völligen Gebundenheit, — er verhängt sie nach dem Willen Gottes und bewährt darin die Todesmacht, die ihm überantwortet ist und die er übt als Engel des göttlichen Zorns.

Die Absicht aber bei alle dem ist das Verderben der Menschheit. Wo Satan wirkt, ist seine Meinung immer nur **ὁ ὄλεθρος**, das Verderben [2]). Als der Feind Gottes und seiner Schöpfung ist er ein Verderber im Gebiete der σάρξ. Auflösung, Zerstörung göttlicher Werke ist seine Lust. Darum nennt ihn der Herr einen **ἀνθρωποκτόνος**. Damit greift er weit über den Brudermord

1) Act. 10, 38. Vgl. die δαιμονιζόμενοι Matth. 9, 32; 12, 22; die ἄνθρωποι ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ Marc. 1, 23; 5, 2; die ἔχοντες τὰ δαιμόνια Luc. 8, 27; die ὀχλούμενοι ὑπὸ πνευμάτων ἀκαθάρτων Luc. 6, 18; vgl. Hahn a. a. O. S. 374 und v. Hofmann, Weissagung und Erfüllung II, S. 103, der mir aber auch hier bei der Durchführung des Gedankens, dass alles Uebel in der Welt durch Satan gewirkt werde, also auch alle und jede Krankheit, über die Schrift hinausgeht, denn der Inductionsbeweis aus den einzelnen Stellen führt noch nicht auf dieses Resultat.

2) Vgl. 1 Cor. 5, 5 mit 1 Tim. 1, 20. Satan wirkt ὄλεθρον τῆς σαρκός, — im Sinne Gottes und des Apostels freilich zur Rettung des Menschen.

Kains, auch weit über die Verführung zurück, in welcher das Todesurtheil über den Menschen verwirkt worden ist: sobald der Mensch in's Dasein tritt, ist auch Satan auf sein Verderben gerichtet, mag es nun wahr sein, dass der Mensch an Satans Stelle getreten ist auf Erden, oder nicht[1]); denn er ist Gottes Geschöpf, bestimmt für Gottes Reich, und darum schon ein Objekt der verderbensvollen Absicht Satans. —

Aber Satans Machtwirkung beschränkt sich nicht auf die leibliche Natur des Menschen und ihre Auflösung, so wenig als die Zornesmacht Gottes im Tod sich auf die Leiblichkeit beschränkt; seine Machtwirkung ist zum andern auch gerichtet auf die Auflösung des geistlichen auf Gott und seinen Dienst gerichteten Lebens, und zwar bezeugt uns die Schrift durch eine bedeutsame Stelle, wie er auch in dieser Hinsicht dem Zorn Gottes dient. Denn wenn es 1 Sam. 24, 1 heisst, der Zorn Gottes habe verursacht, dass David das Volk zählte, so heisst es 1 Chron. 22, 2: „Satan stund wider Israel und gab dem David ein, dass er Israel zählen liess.“ — Indem also Satan zur Sünde reizt, richtet er Gottes Zorn aus wider den Menschen, der innerlich von Gott abgefallen, welcher, wie der sichere David, auch äusserlich durch böse Werke offenbar werden soll, damit Gottes Gericht über ihn kommen und ihn strafen könne auch für die verborgenen Fehler, oder um dem Sünder seine Sünde zu offenbaren und ihn zur Busse zu rufen.

Alles aber was in dieser zweiten Beziehung gesagt werden kann, geht darauf hinaus, dass Satans Streben dahin abzielt, Gott und den Menschen zu entzweien und so das Verhältniss zwischen beiden zu zerstören. — Diese Absicht sucht er nun zu

3) So erklärt man bekanntlich in neuerer Zeit das תֹהוּ in Gen. 1, 2 als Ausdruck für die in Folge des Engelfalls wüste gewordene Erde, welche Gott dann neugeschaffen habe für die Menschen. Mehr als Hypothese ist diese besonders von Kurtz ausgebildete Theorie nicht, — wesshalb wir sie nicht verwerthen dürfen für die Erklärung der Feindschaft Satans gegen den Menschen. Diese ist zudem genugsam erklärt aus der Feindschaft gegen Gott, dessen Geschöpf der Mensch ist, und aus der Feindschaft gegen das mit der Menschheit zu stiftende Reich der Liebe.

erreichen erstlich als שָׂטָן d. i. als *διάβολος* oder *κατήγωρ, ἀντικείμενος* und *ἀντίδικος* des Menschen vor Gott[1]). — So erscheint er bereits im Buche Iob in dem Bestreben, Iob's Treue und Frömmigkeit vor Gott zu verdächtigen, indem er sie für eine selbstische erklärt[2]). Er drängt sich förmlich zwischen Gott und Iob und bietet alles auf, den thatsächlichen Nachweis zu liefern, dass Iob Gotte innerlichst untreu sei, um das Verhältniss zwischen Gott und seinem heiligen Knecht zu zerstören und über den Gesegneten Gottes Zorn zu erwecken. — So tritt er als Ankläger des Hohepriesters Josua auf und damit auch des Volkes Israels, und seine Absicht ist dabei durch Geltendmachung der Sünde Israels Gottes Zorn und das Verderben über Israel herabzurufen, nicht damit Gottes Gerechtigkeit verherrlicht, sondern damit Gottes Reich zerstört werde[3]). So tritt er fort und fort auf als der Verkläger der Brüder, und arbeitet darauf hin, dass die Sünden vor Gottes Angesicht gross werden, damit sein Zorn erwache und er die Menschen in seinem Zorne verderbe. Verkläger der Menschen ist Satan, der Gott bei dem Menschen[4]) und den Menschen bei Gott verdächtigt, damit er beide entzweie und die Gemeinschaft zwischen ihnen auflöse.

Er ist aber zum andern auch der Versucher[5]), ja der Verführer[6]) der Menschen. Wie er den ersten Menschen verführt, so sind ihm nun alle anheimgegeben, und er darf sie versuchen und verführen. Er geht nun umher als ein *πειράζων*[7]). Er hat Zugang zum menschlichen Herzen; ja er kann es gar erfüllen[8]); er darf Besitz davon nehmen und es durch seine Gewalt dahin lenken, wohin er will[9]). — Sein Mittel aber ist die Lü-

1) Vgl. Hahn a. a. O. I, 360 ff. Ob er mit Recht Luc. 22, 31 und 1 Tim. 3, 6 herbeiziehe, lassen wir dahingestellt, aber Joh. 12, 10, die neutestamentliche Hauptstelle in diesem Betreff, ist völlig klar.

2) Iob 1, 9 ff.; 2, 4 ff. — 3) Sach. 3, 1. 2 vgl. Apok. 12, 10.

4) Gen. 3, 5. — 5) Er heisst *ὁ πειράζων* Matth. 4, 3; 1 Thess. 3, 5. — 6) *Ὁ πλανῶν* heisst er Apok. 20, 10. — 7) Vgl. Matth. 4, 1; 1 Cor. 7, 5; 2 Cor. 2, 11 u. ö. — 8) So erfüllt er Ananias Herz Act. 5, 3.

9) So geht er ein in Judas und treibt ihn, nachdem er sich ihm er-

ge[1]), und zwar in verschiedenen Formen; er hat μεθοδείαι[2]) d. h. er ordnet die Dinge und Verhältnisse so, dass sie für den sündigen Menschen ein Strick oder Netz werden[3]), in das er sich verstricken kann. Und diese seine Wirksamkeit geht dann entsprechend der in der leiblichen Sphäre des menschlichen Daseins so weit, dass die Menschen sich von ihm bestimmen lassen, wie τέκνα oder υἱοί, dass Menschen seiner Art werden und in seinem Geiste leben und wandeln[4]).

So macht er, wenn's möglich wäre, Gottes Herz dem Menschen abwendig und hinwiederum verführt er des Menschen Herz, um es Gott zu entziehen und wider ihn einzunehmen. Das äusserste Ziel, auf welches er hinwirkt, ist die Feindschaft oder die Empörung des Menschen gegen Gott[5]), der Anfang hiezu der Abfall des Menschen durch die Sünde. Wie das Uebel einerseits, so ist die Sünde andrerseits das Gebiet, in welchem er wirkt, indem er durch das eine und das andre dem göttlichen Zorne dient, welcher die Sünde damit straft und sie ausreifen lässt bis zu ihrer äussersten Reife, und dazu die Wirkung des Satans braucht, sofern er ein Versucher des Menschen ist. Wenn wir darum beten: „Nicht einführe uns in Versuchung" — und dann fortfahren: „sondern erlöse uns vom Argen"[6]), — so steht beides im engsten Zusammenhang, indem es eben der Arge ist, dem Gott Raum lässt uns zu versuchen, und indem es der durch unsre Sünden verwirkte Zorn Gottes ist, durch welchen wir in die Versuchung Satans dahingegeben werden. —

So wird denn Satan im leiblichen Uebel bis zum Tode, und in der auf die Auflösung unsrer Liebesgemeinschaft mit Gott ab-

geben, mit unwiderstehlicher Gewalt hinein in seine Sünde. Joh. 13, 2 vgl. V. 27 und Luc. 22, 3.

1) Joh. 8, 44 vgl. 1 Joh. 4, 6.

2) Eph. 6, 11 vgl. das πλεονεκτεῖν 2 Cor. 2, 11, das τυφλοῦν 2 Cor. 4, 4 vgl. 2 Tim. 2, 26, das μετασχηματίζεσθαι εἰς ἄγγελον φωτός 2 Cor. 11, 14. — 3) 1 Tim. 3, 7; 2 Tim. 2, 26.

4) Vgl. Joh. 8, 40 ff.; 1 Joh. 3, 8. 10; Matth. 13, 38; 1 Tim. 5, 15.

5) Davon haben wir im dritten Abschnitt zu reden, auf den auch dieser §. vorbereitet. — 6) Matth. 6, 13.

zielenden Wirksamkeit dem Zorne Gottes dienstbar. Weil seines Daseins Sinn kein andrer ist, als Zerstörung der Werke Gottes, und der Zorn Gottes die auflösende Macht oder die Macht des Todes in der Welt ist, so ist er überall, wo Gottes Zorneswirkung in der einen oder andern Weise zur Erscheinung kommt, in ihrem Dienst: der Zorn Gottes ist die eigentliche Sphäre seines Daseins; im Feuer des Zorns wohnt und waltet er jetzt, und das Feuer ist darum das Theil, das bereitet ist ihm und allen die ihm folgen[1]).

§. 4.

Die Geduld Gottes oder das Maass des göttlichen Zorns im ersten Stadium seiner Offenbarung[2]).

Blicken wir von hier aus noch einmal auf den Gang dieses Abschnittes unsrer Untersuchung zurück, so ergibt sich aus dem Bisherigen ein dreifaches Resultat.

1. Die Sünde, wie sie durch Adam in der Welt herrscht, unterwirft die Menschheit dem göttlichen Zorn.

2. Die Macht des göttlichen Zornes ist der in der Welt waltende Tod.

3. Der Engel des Zornes, oder, was dasselbe besagen will, das Organ des im Tode sich offenbarenden Zorngerichts ist der Teufel sammt seinen Engeln.

Mit diesem dreifachen Resultat ist aber die Zornesoffenbarung in ihrem ersten Stadium noch nicht zur vollkommenen Darstellung gekommen, denn diese Aussagen bedürfen sämmtlich einer Ergänzung. Man wird nämlich ohne viele Erinnerung bei der früheren Darstellung bemerken, dass die Offenbarung des gött-

1) Vgl Bartholomäi a. a. O. S. 270, der mit Recht sagt: In Satan ist nicht nur der historische Anfang, sondern auch das fortwährende und fortwirkende Prinzip der Gottwidrigkeit, und Objekt und Vehikel des Zornes Gottes zugleich. —

2) Vgl. Schmid, bibl. Theologie S. 518.

lichen Zorns nirgends eine absolute ist, weder was den Umfang, noch was die Tendenz desselben anlangt.

Fassen wir das erste in's Auge, so erinnern wir uns, dass der Uebertretung des ersten Menschen allerdings insofern die Manifestation des göttlichen Zorns folgte, als die an den Pforten des Paradieses thronende Majestät Gottes den Menschen von sich fernt und ihm thatsächlich bezeugt, dass sein Verhältniss nicht mehr das alte sei. Gottes Flüche gehen über das Haupt des Menschen und er muss erfahren, dass er an Gott seinem Herrn gesündigt. Aber andrerseits hört doch die Selbstbezeugung Gottes nicht auf; ja der in heiliger Majestät zürnende lässt sich in tiefem Erbarmen zum Sünder herab, überführt ihn seiner Sünde, deckt seine Blösse zu, lässt die Menschheit leben und gibt ihr eine Verheissung. Es ist ein Zorn, der wieder voll Erbarmen und Mitleid ist, ein heiliger Eifer dessen, der das Verlorne retten und wieder gewinnen will.

Eben so verhält es sich mit der Zornesoffenbarung im Tode. Denn sehen wir da vor allem auf den geistlichen Tod, so ist durch den Zorn Gottes allerdings die unmittelbare Gemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen aufgehoben, aber dennoch darf der Mensch noch betend und opfernd zu Gott[1]) sich wenden und empfängt von ihm sichtbare Beweise des Wohlgefallens[2]). Wenn der Zorn Gottes ein absoluter wäre, wie könnte beides bestehen, dass Gott vom Menschen sich im Zorne gewendet, dass er sich gefernt und ihn gefernt und dass er dennoch die Gemeinschaft mit dem Menschen und seine Selbstbezeugung an den Menschen nicht aufhören lässt? So geht also aus dieser Thatsache hervor, dass der Zorn Gottes, wie er der adamitischen Sünde folgt, noch nicht der absolute sei. Aber auch der Tendenz nach ist diese Zornesoffenbarung nicht eine absolute, sondern im Feuer des Zorns nehmen wir das Erbarmen wahr, welches den Menschen von Gott abstösst, um ihn seiner Schuld zu überführen, ihm das schmerzliche Gefühl zu erwecken, dass zwischen ihm

1) Vgl. Gen. 4, 3. 4. 26; 8, 20 ff.

2) Vgl. Gen. 4, 4 a. E.; 5, 21—24; 8, 21. 22.

und seinem Gott ein Riss geschehen, und ihn so zur Sehnsucht nach der Heilung zu führen. Dieser Gotteszorn ist ein Stachel im Gewissen der Sünder, der sie der Sünde nicht froh werden lässt, der sie, wie er sie von sich fernt, kräftig zu sich zieht und mit der Sehnsucht zugleich die Hoffnung der Wiedervereinigung weckt[1]). — Sehen wir aber auf das Gericht des leiblichen Todes, so wird der Tod verkündigt und dann Eva eine Mutter der Lebendigen genannt. Es ist offenbar zwischen die Drohung und ihre Erfüllung etwas mitten eingetreten, was dem Gericht Einhalt thut, so zwar, dass während alle Einzelnen sterben, dennoch die Menschheit leben bleibt. Eva muss erst durch ihre Geburt den Bestand der Menschheit sichern, und also die Mutter der Lebendigen werden, ehe Gottes Zorngericht im Tode sie ereilt. So ist also beides wahr. Mit dem Todesurtheil Gottes ist der Tod zur Herrschaft gekommen, und dennoch stirbt das Geschlecht nicht aus, sondern ersteht immer von neuem und gibt Zeugniss, dass Gott mit Maassen zürnt. Denn wenn der Zorn Gottes gegen die adamitische Menschheit ein absoluter wäre, so müsste die Todesdrohung schlechthin zur Erfüllung gekommen sein. Es ist somit das Gericht des Todes ein begränztes. Aber auch der Tendenz nach ist das Gottesgericht im Tod nicht bloss ein Gericht, sondern auch Gnade. Das Uebel ist eine heilsame Zucht, die dem Menschen diess Leben verleidet und nach einem andern ausschauen macht. Der Tod aber zerstört die durch die Sünde verderbte Leiblichkeit, die Basis des menschlichen Selbstlebens, zerbricht somit, worauf der Mensch sein Heil gebaut und weist ihn vom Vergänglichen aufs Unvergängliche. Zudem ist der Tod dieser Leiblichkeit das einzige Mittel ihrer Erneuerung und Verklärung[2]).

Fassen wir aber endlich in's Auge die durch die Sünde eingetretene Abhängigkeit des menschlichen Geschlechts vom Satan, welchem der durch die Sünde eingekommene Tod als Herrschaftsgebiet zugewiesen, so steht diese Macht Satans unter Gottes Zulassung und diese hinwiederum hat zur Voraussetzung die endliche Vernichtung der Herrschaft Satans. Denn da wo das Todes-

1) Vgl. Gen. 4, 13 ff. — 2) Gen. 5, 29.

gericht und damit auch die Uebergabe des Menschengeschlechts an die Machtwirkung des Argen eingetreten, ist zugleich auch die Verheissung gegeben worden, kraft welcher das Abhängigkeitsverhältniss zwischen Satan und der Menschheit kein schlechthiniges sein, sondern vom Menschen endlich nach langem Kampfe überwunden werden soll, und zwar so, dass Satan zum Tod verwundet wird, während der Mensch von seiner Wunde genesen kann. Die Absicht Gottes aber in dieser Uebergabe des Menschen an Satans Machtwirkung ist die Rettung des Sünders, der in der harten Knechtschaft Satans nach Erlösung und Wiederkehr zu Gott seinem Vater seufzen lernt[1]).

So sehen wir, wie das Zornverhängniss Gottes gegen die adamitische Sünde und Sündhaftigkeit kein absolutes ist. Der Mensch soll fühlen, dass er, so wie er ist, zu Gott nicht nahen darf, aber Gott nahet ihm mit seiner Gnade und lässt ihn durch Gebet und Opfer zu ihm kommen. Der Mensch muss im Tode inne werden, dass sein Leben im Fleische Gott missfällt; aber er darf dennoch fortleben und über seinem Grabe keimt und blüht die Hoffnung der Auferstehung zu neuem Leben. Der Mensch ist endlich dem Teufel überlassen, aber mit dem Willen Gottes, dass er wider ihn kämpfe und mit der Aussicht auf Erlösung. — Also Gottes Zorn wider die Sünde erfährt Jeder, der unter ihr steht, aber so erfährt er ihn, dass es mit ihm nicht gar aus wird, sondern dass eine Hoffnung bleibt zukünftiger Erlösung. —

Wie benennt nun die Schrift dieses Verhalten Gottes, vermöge dessen er seinen Zorn noch aufhält, und ihm immer eine Wendung zu geben weiss, dass er in Heil ausschlägt? Die Schrift hat dafür den Namen אֶרֶךְ אַפַּיִם oder *ἀνοχή*.

Durch den ganzen Alten Bund geht der Preis dessen, der langmüthig und geduldig ist und seinen Zorn hinausschiebt; die Heiligen Gottes erfahren's und er selber verkündigt's[2]), dass er

1) Gen. 3, 14. 15.

2) Vgl. die herrliche Predigt vom Namen Gottes Ex. 34, 5—6, die dann so oft im Alten Testament mit denselben Worten wiederholt

es noch nicht aussein lassen wolle mit dem Sünder und dass er also thut, ist alleinige Ursache, dass die Menschen noch leben. Wir haben aber auch solche Zeugnisse der Schrift, welche einen klaren Einblick gewähren in das Wesen der göttlichen Geduld mit der Sünde und ihr Verhältniss zur Offenbarung des göttlichen Zorns.

Das erste und wichtigste ist Gen. 8, 21 f. enthalten. Nachdem Gott den Duft des Opfers von Noah gerochen, sprach er: Hinfort will ich die Erde nicht mehr verfluchen um des Menschen willen, denn das Dichten und Trachten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf. — Was soll hier das „denn“ bedeuten, und was ist in dem mit כִּי beginnenden Satze das Begründende? Dass noch Böses vorhanden ist auch nach der Sündfluth und dass auch fernerhin der Mensch Ursache zur Verfluchung der Erde werden könnte, sieht man daraus, dass der HErr darüber eine ausdrückliche Erklärung gibt, wie er die Sünde der Menschen sich nicht hindern lassen wolle, die Erde zu belassen, ja sie zu segnen. Aber worin es liege, dass die Sünde die schlechthin verdammende Macht verlieren und fortan nicht mehr das Zorngericht Gottes hervorrufen soll, wie ehedem in der Fluth, das sagt uns jenes מִנְּעֻרָיו. Der Mensch ist nämlich böse, oder vielmehr das Herz, aus dem alles hervorwächst, was der Mensch denkt oder thut, ist böse — von Jugend auf. Also nicht auf die Entscheidung des Einzelnen kommt's an, ob er ein Sünder sein wolle oder nicht, denn schon in der Zeit, wo einer noch נַעַר ist, wo er noch nicht weiss, was rechts oder links ist, also sich auch nicht selbst entscheiden kann[1]), ist er böse. Er findet sich selbst noch vor der eigenen sittlichen Entscheidung als einen sündigen Menschen vor, und sobald er überhaupt anfängt, sich zu bethätigen, ist's gleich etwas Böses, was hervorkommt. Desshalb ist und bleibt es freilich vor Gottes Angesicht verwerflich, aber es ist nicht das absolut Böse, weil nicht Ergebniss freier Ueberlegung

wird, z. B. Ps. 86, 15; 113, 8; 145, 8; Joel 2, 13; Jona 4, 2; Neh. 9, 17.

1) Vgl. Jes. 7, 16 und die Auslegung von Drechsler, Commentar z. Jesaja I, 297 ff.

und bewusster That; es ist nicht ein בְּיָד רָמָה gethanes Böses. Thut nun aber der Mensch das Böse, weil es ihm angeboren ist, so muss ihn Gott entweder gar nicht lassen geboren werden oder es kann das Böse, das er zufolge seiner sündigen Natur thut, noch nicht über sein Geschick entscheiden. Weil das Böse, das der Mensch von Natur thut, keine That freier Selbstbestimmung ist, so findet er Geduld und kann sie finden, denn es fragt sich erst, ob der Mensch sich zu dem Bösen, was er in sich vorfindet, bekennen, oder ob er demselben widerstreben wolle. Von hier aus erschliesst sich uns auch, warum der Zorn Gottes wider den ersten Menschen nicht vollständig sich entfaltet hat. Die Sünde ist von aussen in den Menschen gekommen, also noch nicht absolut eigene That; desshalb soll es sich erst noch entscheiden, wie weit die Menschen eingehen mit dem eigenen Willen auf das Böse, das durch Verführung in sie gekommen. — Nun wird auch klar, warum trotz des bestehenden Zornverhältnisses die Selbstbezeugung Gottes an die Menschen nicht aufhört und warum andrerseits die Menschen nicht völlig ausgeschlossen werden von der Gottesgemeinschaft. Nun wird klar, warum der Tod das Leben nicht gleich schliesst, sondern noch eine Zukunft für den einzelnen sowohl, als für das Geschlecht übrig lässt; nun wird endlich auch klar, warum der Teufel zwar Macht bekommt über den Menschen, zugleich aber auch ein Streit beginnt, dessen Urheber Gott selber ist, und der mit dem Sieg über den Satan enden soll. —

Der Zorn Gottes wider die adamitische Sünde ist noch nicht der absolute, sondern er ist noch aufgehalten, weil die Entscheidung des Menschen, die in der von Adam stammenden Sünde liegt, noch nicht die definitive ist. Und wie sollte es von Seiten Gottes auch anders sein nach dem, was wir als das Wesen des göttlichen Zorns erkannten. Er ist ja die Flamme seines Eifers um sein Geschöpf. Gottes Zorn brennt erst ohne zu verbrennen; denn erst soll der Mensch ihn empfinden als den Schmerz über den Abfall der Creatur und als das Zeugniss, dass die Creatur, so wie sie lebt, nicht leben dürfe vor dem Angesichte Gottes. In diesem Zorn waltet die Liebe zu den Geschöpfen; das Feuer brennt, um die Empfindung der Reue zu wecken, und den Ab-

gefallenen von der Sünde zu dem verlassenen Gott zurückzurufen. Es waltet hier der Liebeszorn vor, der nicht der schliessliche ist, wie man wohl irrthüulich gelehrt, der aber allerdings dem Stadium des Zornesoffenbarung eignet, in welchem sie sich gegen die rein adamitische Sünde richtet.

Aber andrerseits ist der Zorn Gottes nicht bloss eine verstellte Geberde der Liebe, sondern ein wahrhaftiger Zorn dessen, der durch die Sünde verletzt ist und den Sünder nicht anders will, als so, dass sein heiliges Recht stehen bleibt. Denn wie wir immer auch das rettende Erbarmen Gottes in seinem Zorne preisen mögen, es hat doch immer sein Ziel darin, dass der Mensch seine Sünde aufhebe und den verlassenen Gott wieder suche. Oder ist nicht Busse das Ziel aller jener Zorngerichte des Anfangs, wenn sie nach ihrer erziehenden Tendenz angeschaut werden? Ist aber Busse nicht Selbstgericht und Anerkennung des göttlichen Rechtes im Zorn, und wird nicht eben dadurch der Zorn subjectiver Weise gesühnt, dass sein Recht erkannt und durch williges Erleiden desselben das Recht bekannt wird? Darum zielt alles Erbarmen im Zorne Gottes darauf hin, dass der Mensch seine Sünde empfinde und sie wieder aufhebe, und nimmermehr wird Gottes Zorn aufgehoben, bis das geschehen. Wenn also Gottes Zorn auf dieser Stufe noch voll Erbarmens ist, so kann es seiner Natur nach nicht anders sein, als dass Gott dess gewiss ist, sein heiliges Recht werde ihm werden und es werde Sühne geleistet, die alle Sünde wieder aufhebt. So setzt denn die Geduld Gottes, wie sie durch die Art der adamitischen Sünde von Seiten des Menschen ermöglicht ist, für Gott den Herrn die Gewissheit künftiger Sühne voraus. Diess lehrt denn auch der Apostel Röm. 3, 24 ff. (vgl. Act. 17, 30; 14, 16). Nachdem er im Vorausgehenden gezeigt, dass alle Menschen, Juden und Heiden, gleicherweise um ihres Verhaltens willen, nichts anderes zu erwarten haben, als das Gericht Gottes, so lehrt er, dass Gott eine Gerechtigkeit offenbart habe, die abgesehen von den Werken des Menschen ihm geschenksweise zu Theil wird; dass ihnen die Sünden, die sie begangen, nicht zugerechnet, sondern erlassen werden sollen. Diess hat sich Gott ermöglicht durch die in Christo geschehene Erlösung. Ihn hat

Gott zuvor bestimmt als ἱλαστήριον, d. i. als Sühnmittel oder Sühnung, — und zwar als eine Sühnung, deren Kraft auch rückwärts reichte d. i. deren zukünftiger Eintritt die Kraft hatte, dass die vor ihr begangenen Sünden zwar nicht vergeben, aber nachgesehen werden konnten. Diese Zeit wird ausdrücklich von der Gnadenzeit unterschieden; es sind zwei verschiedene καιροί, der vor und der nach der Offenbarung der Gerechtigkeit in Christo. Jener καιρός trägt seinen Namen von der ἀνοχὴ τοῦ θεοῦ. Von ihm gilt also, dass die Sünden nicht zugerechnet werden, denn die πάρεσις τῶν ἁμαρτιῶν ist nach Röm. 5, 13 die Nicht-Zurechnung der Sünde, oder die Suspension des Strafvollzugs. Der Zorn Gottes wider die adamitische Sünde ist aufgehoben in seinem vollen Erweis. Aber er ist andrerseits doch wirklich vorhanden. Gott bedarf der Sühnung, um die Sünden vorüberlassen zu können. Nur im Hinblick auf die zukünftige Sühne durch Christum findet die πάρεσις statt, durch jene wird diese gerechtfertigt. Die Sünde bleibt also in der Anschauung Gottes immer die gleiche und selbe, nur in der Wirkung auf das Verhalten Gottes gegen den Sünder gibt es einen Unterschied, indem Gott den Vollzug der Strafe aufschiebt um der endlichen Sühne willen. Gott trägt die Sünden, er duldet sie, denn obwohl er sie als Widerstreit gegen ihn empfindet, und diese Empfindung dem Sünder immer spüren lässt in der fernenden Wirkung seiner Majestät, im Tod und in der Abhängigkeit vom Satan, so lässt er's doch nicht aus sein mit dem Sünder, wie es der Fall sein müsste, wenn dem Zorn sein freier und voller Lauf gelassen würde. —

Wenn wir den Begriff der göttlichen Geduld richtig aufgefasst haben, so liegt darin zugleich die Andeutung des weiteren Verlaufs der göttlichen Zornesoffenbarung. Die Geduld ist nicht Aufhebung des göttlichen Zorns, sondern ein Aufschub seines totalen Vollzugs im Hinblick auf die Zeit der Entscheidung. Was nun diese Geduld ermöglichte, war einerseits die Unreife der rein menschlichen Sünde für's totale Gericht, andrerseits die Möglichkeit der Sühne und daraus folgende Aufhebung des göttlichen Zornes. Beides will reifen und zwar eins mit dem andern; die Sünde für Gottes Gericht, und der Glaube an die Versöhnung für

den Vollzug des Sühnwerks Christi. Dann erst kann die Entscheidung eintreten, in der der Zorn entweder ein bleibender wird oder sein Ende nimmt. — So gelangen wir dann aus diesem ersten Stadium, oder aus den Anfängen der göttlichen Zornesoffenbarung in die Zeit, wo alles reifen soll für die Entscheidung; diese Zeit aber ist die des Alten Bundes, dem zur Seite geht die Entwickelung der Völkerwelt, wie sie ohne Offenbarung sich entfaltet. — Der Alte Bund, wie die Entwickelung der Völkerwelt, ruht auf der Geduld Gottes, als seiner breitesten Basis; die Reife aber der Sünde einerseits und des Glaubens an die Versöhnung andrerseits ist vermittelt durchs Gesetz und das Opfer, — und welche Frucht beides getragen und wie sie hinausweisen auf die Wendung der Dinge, lehrt die Prophetie. — So treten wir in das zweite Stadium der Geschichte der göttlichen Zornesoffenbarung und betrachten da den Alten Bund, wie er auf Gottes Geduld beruht, das Gesetz und die Sühne, wie sie Sünde und Glauben zur Reife bringen, und endlich die Unterweisung der Prophetie von Gericht und Versöhnung oder die Weissagung vom Tag des HErrn.

Zweites Stadium.

Die göttliche Zornesoffenbarung in der Zeit der Geduld
oder
Gottes Zorn und der Tag des HErrn.

Ὁ νόμος ὀργὴν κατεργάζεται.
Röm. 4, 15.

§. 5.

Der Zorn Gottes und der Alte Bund im Allgemeinen.

Wenn wir das Wesen der göttlichen Geduld gegen die Sünde der von Adam stammenden Menschheit recht verstanden haben, so besteht sie in dem Aufschub des schlechthinigen Gerichts über die Sünde im Hinblick auf jenen Heilsrathschluss Gottes, durch welchen der Mensch für den Fall gläubiger Annahme desselben von dem Gericht der Sünde gänzlich erledigt werden und Vergebung seiner Sünde erlangen soll. Unter diese Geduld ist nun auch dasjenige Verhältniss gestellt, welches im Bunde zwischen Jehova und Israel gründet. Die Schrift Neuen Testamentes spricht das klar und deutlich aus, wenn sie den Aeon, der mit der Erscheinung Christi eingetreten ist, von dem vorigen unterscheidet, und diesen vorigen schlechthin als die Zeit der Geduld bezeichnet: — sie befasst die gesammte geschichtliche Entwicklung vor Christo, also auch den alten Bund unter die Zeit der göttlichen Geduld[1]). —

Daraus folgt aber, dass der Alte Bund an und für sich ein Verhältniss zur göttlichen Zornesoffenbarung hat. Denn ist die

1) Röm. 3, 25. 26. Eph. 2, 12. Act. 17, 30.

Sünde derer, die dem Alten Bund angehören, nur eine in Geduld getragene, keine vergebene oder getilgte, bietet der Alte Bund seinen Angehörigen rücksichtlich der Sünde nicht schlechthinige Tilgung, sondern nur Schonung derselben, so ist das mit dem sinaitischen Bund anhebende Verhältniss zwischen Jehova und Israel ein durch den noch unaufgehobenen Zorn Jehovas wider Israels Sünde beschränktes, noch nicht völliges. Aber nicht allein diess. Die Geduld Gottes hat ihr Absehen auf einen Tag der Entscheidung; sie wird geübt, weil ein solcher Tag in Aussicht steht und damit er herbeikomme. Ein in der Geduld Gottes wurzelndes Bundesverhältniss muss daher dieser seiner Natur nach darauf angelegt sein, diese ewige Entscheidung des Verhältnisses Gottes gegen die Menschheit anzubahnen. — Demgemäss hat also das sinaitische Verhältniss nicht bloss ein negatives Verhältniss zur Zornesoffenbarung, sofern der Zorn die Schranke desselben bildet, sondern dasselbe dient auch positiv zur Steigerung und Vollendung desselben, indem es dahin wirkt, die Sünde und damit auch das Gericht des Zorns zur Reife zu bringen. —

Darauf hin haben wir nun die Geschichte der göttlichen Offenbarung im Alten Bund näher anzusehen. Wir haben nachzuweisen wie 1) der Alte Bund durch den Zorn Gottes gegen die noch ungetilgte Sünde seine Schranke habe, 2) wie er durchs Gesetz den Tag des Gerichts herbeiführt, 3) durchs Opfer hinführt zum Glauben an die Versöhnung, 4) in beidem die Zeit des absoluten Triumphes der heiligen Liebe über die Sünde weissagt.

§. 6.

Das sinaitische Bundesverhältniss und der Zorn Gottes.

Dass das sinaitische Bundesverhältniss kein Verhältniss vollendeter Liebesgemeinschaft sei, dass es vielmehr selbst erst auf ein solches vorbereitete, lehren uns die Propheten in allen jenen Stellen, in welchen sie einen Neuen Bund weissagen, der an die Stelle des Alten treten soll. Und zwar bekennen sie, dass jenes Bundesverhältniss unter der Voraussetzung der Sünde geschlossen

ist, dass diese die völlige Liebesgemeinschaft aufgehalten, und eine Scheidewand gewesen zwischen Gott und seiner Gemeinde, wesswegen im Neuen Bunde der hohe Vorzug in der vollen Sündenvergebung besteht, aus welcher völlige Gemeinschaft der Liebe von selbst folgt[1]). Also die Sünde, die weder subjectiv noch objectiv getilgte Sünde ist es, welche den Alten Bund in einer gewissen Beschränktheit erhält, denn diese Sünde fordert die Scheidung zwischen Gott und seiner Gemeinde und den Eifer Gottes, sich vor dem unreinen Volk zu bewahren und es zu reinigen für die Gemeinschaft mit dem Heiligen. Für diese Gemeinschaft bildet der Zorn Gottes über die Sünde des an sich unheiligen Volkes die Grenze und steckt ihrer Bethätigung Maass und Ziel. Diess haben wir nun nachzuweisen an der Geschichte der Entstehung jenes Bundes und zwar erstlich an den Offenbarungen Gottes, welche der Bundesschliessung vorangehen, an denen, durch welche sie selbst vollzogen wird, und an denen, welche als Resultat ihr folgen.

1. Jener Offenbarungen Gottes, welche dazu dienen, den Bund mit Israel vorzubereiten, zählen wir drei: — die Offenbarung im feurigen Busch, die in der Feuersäule und die auf Sinai. Wir betrachten sie, indem wir an ihnen dasjenige in's Auge fassen, was das Verhältniss Jehovas zu Israel charakterisirt.

Jene Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit im feurigen Busch[2]) war überhaupt die erste sichtbare Gotteserscheinung seit der Zeit der Patriarchen. Sie leitet ein neues Stadium der mit Abraham begonnenen Heilsgeschichte ein, und dieser Umstand allein macht sie bedeutungsvoll. Noch bedeutsamer aber erscheint sie durch die wunderbare Erscheinung, die sie bietet[3]). — Desshalb hat man sie denn auch von jeher bedeutungsvoll gefunden[4]) und wir schliessen uns jener

1) Vgl. Jer. 31, 31 ff. vgl. Jes. 33, 21! 44, 22; Jer. 50, 20; Sach. 3, 9; 13, 1; Mich. 7, 20; Sach. 14, 11; Jer. 24, 6; Hos. 2, 20; Jes. 54, 10; Ez. 37, 26 ff. u. a. — 2) Ex. 3, 1 fl.

3) Vgl. die Worte Mosis 3, 3: „Ich muss doch herzutreten und sehen diese grosse Erscheinung da, warum der Dornbusch nicht verbrennt.“

4) Vgl. Baumgarten, Comment. z. Pentateuch I, 405.

Deutung[1]) an, nach welcher der Dornbusch auf das Volk Israel, und das Feuer im Busch auf die Herrlichkeit des Herrn hinweist. Diese wird im Feuer offenbar seit der Zeit, wo sie sich an den Pforten des Paradieses niedergelassen hat. Israel im Dornbusch — so schlecht, so verachtenswerth als ein Dornbusch, und dennoch in seiner Mitte Gottes Herrlichkeit![2]) Kann es anders sein, als dass diese Herrlichkeit sich als ein verzehrendes Feuer offenbart? Das unreine Israel fordert eine Gegenwart Gottes, welche die Berührung des Heiligen mit der Sünde ausschliesst, und dem Volk stets zu empfinden gibt, dass es um seiner Sünde willen des Zornes werth sei. Darum brennt die Eiferflamme des HErrn wider alles ungöttliche Wesen in Israel, aber sie verbrennt den elenden Dornstrauch nicht; Gottes Zornfeuer erlöscht nicht in Israel, weil dessen Sünde nicht aufhört, aber es ist beschränkt durch seine erbarmende Geduld und hat sein Maass daran, dass es zwar brennt, aber nicht verbrennt, immer zehrt, aber nicht verzehrt[3]).

Eine zweite Offenbarung des HErrn beginnt dann mit der Leitung des Volkes Israel durch die Wüste[4]). Auch da erscheint der HErr im Feuer, allerdings um zu leuchten, wie auch sonst einem Reisezug im Morgenlande ein Feuer vorangetragen zu werden pflegt[5]), aber ohne Zweifel nicht ohne hehre Bedeutung für das Volk, in dessen Mitte Er zieht. Die Feuersäule ist das sichtbare Zeichen der Gegenwart des HErrn; ein Gnadenzeichen, welches

1) So in älterer Zeit Theodoret und Calvin, in neuerer Zeit Kurtz, Baumgarten u. A.

2) Vgl. Deut. 33, 16 wo Jehova heisst שֹׁכְנִי סְנֶה = „der den Dornbusch Bewohnende", und wo nach Schultz's treffender Bemerkung (Commentar zum Deuteronom. S. 701) in der Gegenwart Jehova's im „Dornbusch" seine erbarmende Herablassung gepriesen wird, welche das Unterpfand für die Erfüllung der dem an sich unwerthen Joseph gegebenen Verheissung ist.

3) Vgl. Baumgarten a. a. O. S. 406. Sartorius, Meditationen über die Offenbarung der Herrlichkeit Gottes, S. 18.

4) Vgl. Ex. 13, 21 f. Num. 14, 14.

5) Vgl. Winer, Reallexikon II., 696.

das Volk stärkt und ermuthigt, aber auch ein Zeichen der unnahbaren heiligen Majestät des HErrn, welches fernend wirkt, weil das Feuer sich gegen die wenden kann, welchen es leuchtet, um sie zu verzehren. Die Feuersäule ist desshalb in eine Wolke gehüllt, — wieder zunächst um der Führung willen, damit sie am Tage als eine helle Nebelsäule, des Nachts als steigende Feuersäule dem Volk voranleuchte, aber zugleich auch zum Zeichen des schonenden Erbarmens, weil das sündenblöde Auge des Menschen die unverhüllte Herrlichkeit des HErrn nicht anschauen könnte, ohne vor Angst und Schrecken zu vergehen [1]). So erkennen wir auch aus dieser zweiten Erscheinungsform der Gottesgegenwart in Israel, dass diese eine ebenso gnadenvolle, als auch wiederum heilige ist, dass sich in ihr der Gott Israels herniederlässt zu der Schwachheit der Seinen, so aber, dass zwischen ihn und sie ein Andres tritt, welches beide von einander ferne hält, damit die Gemeinschaft keine völlige sei, sondern ihre Schranken habe. Es ist die durch das Erbarmen verhüllte Glorie des göttlichen Zornfeuers, welche in der Feuersäule der Wüste den staunenden Israeliten vor das Auge tritt.

Am allerklarsten tritt endlich dieses Verhältniss zwischen dem heiligen Eifer wider das Ungöttliche an Israel und dem Erbarmen zu demselben hervor in der Manifestation des Heiligen vom Sinai herab. Das erste was geschieht, da Jehova sich anschickt in eine Bundesgemeinschaft mit Israel zu treten, ist, dass er den heiligen Berg umgrenzen lässt. Dass Niemand zu nahe trete — schärft er Mose zu wiederholten Malen ein, und dieses ernste Gebot begleitet die ausdrückliche Drohung, dass sterben müsse, wer den Berg anrühre [2]). Wie wundersam ist dieses wahrhaft peinliche Fernen in dem Augenblick, wo Jehova seinem Volke nahen will, wie ringt da nicht das Erbarmen gegen das auserwählte Volk mit dem Eifer wider dessen Unreinigkeit, — ein grosses Vorspiel auf

1) Vgl. Kurtz, h. Geschichte S. 71. Baumgarten, a. a. O. I., 483.

2) Vgl. Ex. 19, 9—15. (bes. v. 12: „Wer den Berg berühret, soll des Todes sterben") 20 — 25. Dreimal wiederholt der HErr die Drohung, dass wer zu nahe herzutrete zu der Stätte seiner Gegenwart sterben werde.

jene Offenbarung, wo das Erbarmen es sich selbst ermöglichen wird, mit Sündern in ewig vollendete Gemeinsehaft zu treten! — Und als nun die Bedingungen durch die Vermittlung Mosis festgesetzt waren und der Bund promulgirt wurde in den zehn Worten vom Sinai, — wie schrecklieh war da Jehovas Erscheinung! In Feuer und Rauchdunkel kam Er auf den Berg[1]); in einer Glorie, welche die höchste Steigerung jener Offenbarung im brennendeu Busch, jener Feuersäule der Wüste bildete. Da floh das Volk bestürzt; Moses musste für sie mit Gott reden, Todesfurcht war sie angekommen, als sie den HErrn gesehen[2]) — und das war seine **Absicht**: es sollte dieses Volk sich scheuen vor Jehova's Majestät, damit sie sich fürchten und nicht sündigen wider Jehova[3]).

Dieser Offenbarungsweise Jehovas in Israel entspricht die Beschaffenheit des Volkes, oder besser die Offenbarung Jehovas als des Eifernden entspricht vollkommen der Sünde Israels. Nicht um seiner Würdigkeit willen hat der HErr Israel sich erwählt; es hat vor andern Völkern gar nichts voraus gehabt, als was ihm Gott ohne sein Zuthun geschenkt: — nämlich die Verheissungen, die seine Väter Abraham, Isaak und Jakob empfangen. Darum begründet der HErr was er an diesem Volk thut und gethan hat nie durch dessen Verdienst, sondern durch die Verheissung gegeben seinen Vätern[4]). Im Gegentheil: es ist Israels Unwürdigkeit gegenüber der göttlichen Heilsoffenbarung offen ausgesprochen. Der HErr hat ein Findelkind aufgehoben, als er Israel aus seinem Elend zog um es gross zu machen[5]). Und wie hat Israel diese Heilsoffenbarung aufgenommen? Als Mose alles verkündigte, was ihm Jehova in der Wüste an sein Volk aufgetragen, da glaubte es um der Zeichen willen[6]), aber als nun die Noth sich vermehrte, schwindet auch sofort wieder das Vertrauen zum HErrn[7]).

1) Vgl. Ex. 19, 16. 2) Vgl. Ex. 20, 18—20.

3) „Fürchtet euch nicht, denn Gott ist kommen, dass er euch versuchete, und dass seine Furcht euch vor Augen wäre, dass ihr nicht sündiget" — sprach Mose zu dem erschrockenen Volk, Ex. 20, 20.

4) Vgl. Ex. 6, 4. 8. 5) Vgl. Ez. 16, 3—6.

6) Ex. 4, 30 f. 7) Ex. 5, 19 ff.

Kaum dass es bewogen wurde, der starken Führung Gottes sich zu ergeben und das Land der Knechtschaft zu verlassen. Und als sie nun erst in der Wüste waren, da half es nichts, dass der HErr sie am Schilfmeer durch grosse Zeichen und Wunder aus den Händen der Egypter errettet, und seine Wunderhand den Weg gebahnt durch's rothe Meer, — der geringste Mangel, den sie litten, war hinreichend für sie, wider Gott und seinen Knecht Moses zu murren, und jede Station auf dem Zug durch die Wüste hat der Sünde Israels und der Geduld und Langmüthigkeit Jehovas ein Denkmal errichtet[1]. —

Wie soll denn der HErr, der Heilige, in einem solchen Volk anders erscheinen, denn als ein zehrend und fressend Feuer? Israel ist durch und durch sündiger Natur; sein sündiger Grund offenbart sich oft und stark genug, darum erscheint die Heiligkeit des Herrn im Feuer des brennenden Eifers, um das unreine, widergöttliche Wesen an diesem Volke zu verzehren. Ja es gibt kein grösseres Wunder als das Erbarmen des Heiligen zu diesem Volk; und es ist ganz offenbar, dass das innerste Motiv der Gottesoffenbarung die Liebe Gottes zu den Verlornen, aber freilich auch, dass diese Liebe keine ungehemmte ist; denn Israels Sünde wehret der Völligkeit göttlicher Liebesoffenbarung.

So kommt es denn, dass der in Israel Nahe auch der Ferne, der Erbarmungsvolle auch der Eifrige ist, nicht etwa beides neben einander, sondern in und mit einander; die Liebe offenbart sich als Eifer, welcher Furcht und Schrecken wirken soll vor Jehova, und es wird aus den für die sinaitische Bundesschliessung vorbereitenden Offenbarungen Gottes völlig klar, dass mit derselben eine Gemeinschaft der Liebe beginnen soll, welche durch die

1) Ex. 15, 22 ff. 16, 1-3. 17, 1—7. Ein zusammenfassendes Urtheil über das damalige Israel erkennen wir aus der Bezeichnung קְשֵׁה עֹרֶף, welche ihm Mose Ex. 32, 9. 33, 3. 5. 34, 9. Deut. 9, 6. 13. gibt, und aus der Thatsache des Gerichts, welches über die Generation ergehen muss, welche Zeuge der grossen Thaten Gottes zu ihrer Erlösung gewesen ist und dennoch sich zehnmal empört hat. Num. 14.

weder subjectiv noch objectiv aufgehobene Sünde gehemmt und gebunden wird, und sich als Eifer erzeigt, Israels Sünde zu überwinden und es selber vorzubereiten für eine Gemeinschaft unbeschränkter und ewig vollendeter Liebe.

2. Als Jehova auf dem Berge Sinai unter Donner und Blitz erschienen war, sprach Er selbst von der heiligen Höhe herab: „Ich bin der HErr, dein Gott, der dich aus Egyptenland geführt hat", — und dann „du sollst keine anderen Götter neben mir haben" u. s. w. Jenes erste Wort sollte bezeugen, was Jehova fortan für Israel sein wolle, dieses letztere und alle daran sich schliessenden „zehn Worte" sollten kund thun, unter welcher Bedingung Er seines Volkes Gott sein werde. Wie tröstlich lautete jenes erste Wort mit seiner grossen und herrlichen Verheissung, und welchen Eindruck hat es hervorgebracht! Als die zehn Worte gesprochen waren, floh alles Volk bestürzt vom Sinai und wollte die Herrlichkeit Jehovas nicht mehr schauen, denn es fürchtete zu sterben[1]).

Es konnte und sollte, wie wir bereits oben gesehen haben, nicht anders sein. Es sollte das Volk sich fürchten lernen vor Jehova, seinem Gott, damit sie nicht sündigten[2]). Darum sehen wir hier das wundersame Schauspiel, dass der Heilige sich herablässt auf den Berg, sich allem Volk zu schauen gibt, sich für ihren Gott erklärt und Israel zum Volk seines Eigenthums, — also mit einem Wort einen Bund der Liebe und Treue mit Israel eingeht, und zugleich in Feuer erscheint, in Rauchdunkel unter Donner und Bliz, also dass alles erbebte. — Und nicht bloss diess. Als er nun diese seine Erscheinung dem Volke vollends deutete und anhob, „Ich bin ein eifriger Gott" — da konnte man spüren,

1) Ex. 20, 18. f.

2) Vgl. Baumgarten, a. a. O. II., 18. Jener Schrecken ist zu einer heilsamen Furcht Gottes geworden, welche so lange der Grund und Anfang alles Guten bleiben muss, als die Natur nicht völlig vom Geist überwunden ist. — Diese Furcht ist die Liebe in den Schranken der Natur, also Anfang der Liebe, welche vollendet alle Furcht austreibt. (1. Joh. 4. 18.).

dass dieses Bundesverhältniss der Liebe vom tiefsten Ernste der Heiligkeit begleitet sei und zittern musste wer dieses Bundes Glied werden wollte.

Und warum diese gewaltig ernste Offenbarung der göttlichen Heiligkeit in dem Augenblicke der Bundesschliessung? Das erkennt man aus der Bedingung, die Jehova dem Volke Israel auferlegt. Denn nachdem Er sich als seinen Gott bekannt, sagt er ihm, was das Volk ihm dafür werde zu leisten haben: er verkündet dem Volke sein Gesetz. — Das Gesetz ist aber beides: leicht und schwer. Leicht ist es, denn es verlangt nicht, was der sündige Mensch absoluter Weise nicht vermöchte, es zieht ja, wie wir später nachweisen werden, der Sünde nur Grenzen, innerhalb deren sie sich zu halten hat; schwer ist es aber dennoch um des Fluches willen, welcher dasselbe begleitet. Denn der HErr, der es gibt, droht die Uebertretung desselben unnachsichtlich zu ahnden. Er wird mit Eifer über seinem Gesetze halten, und dieser sein Eifer wird den Sünder verfolgen bis in's dritte und vierte Glied[1]). Mit dem Gesetze nimmt Israel den Fluch auf sich[2]). Indem es unter das Gesetz sich stellte, beugt es sich unter die Last und die Schwere einer Drohung, welche über ihm schwebt, wie ein dräuendes Schwert. Welch ein Verhältniss, welch ein Bund ist das, der auf solche Bedingungen hin geschlossen ist, — welch ein Nahen Gottes zu Israel! Auf Israels Seite Sünde — auf Jehovas Seite der heilig schreckliche Eifer für das Gesetz: — Grundes genug, dass Jehova und Israel nicht eins werden können, dass Israel vor seinem Bundesgott flieht, dass es Mosen bittet, an seiner Statt mit Gott zu reden.

Das ist denn nun das Andre, worin sich das sinaitische Bundesverhältniss charakterisirt. Obwohl nämlich der Schrecken des Gesetzes Israel fernhält von dem Heiligen, so soll ja nun doch eine Bundesgemeinschaft werden — was wird da anders geschehen, als dass ein Mittler bestellt wird für den Verkehr zwischen Jehova und Israel? Das Volk hat selber Mosen vorge-

1) Ex. 20, 5.

2) Vgl. Gal. 3, 13. 4, 4. 5.

schlagen für diess Amt, der HErr nimmt diesen Vorschlag an, — Mose steigt auf den heiligen Berg und durch ihn wird der Bund nun vollendet.

Diese Thatsache der Mittlerschaft Mose's ist nun aber nicht allein geblieben. Sie ist vielmehr der Anfang zu einer Institution, welche dem Alten Bund sein Gepräge aufgedrückt, nämlich zum Priesterthum[1]). Dieses hat ja eben denselben Grund und Ursprung wie Mose's Mittleramt und verfolgt denselben Zweck. Es ist das Priesterthum desswegen gestiftet worden, weil nicht ganz Israel an sich schon Zutritt haben kann zu Jehova, sondern die, welche er dazu erwählt. Die Priester sind im Unterschied vom ganzen Volke die „Nahenden"[2]), — d. i. diejenigen, welche eingehen in's Heiligthum des HErrn, während die Andern noch im Vorhofe wohnen. Nicht alle Israeliten, nur die der HErr sich aus dem Volk erwählt[3]), erscheinen vor seinem Angesicht. Es erscheinen etliche, — so besteht also thatsächliche Gemeinschaft, aber eben nur diese Etlichen erscheinen und für die andern bleibt die Scheidung und nur die Hoffnung völliger Gemeinschaft mit Jehova. Diese Priester aber erscheinen dazu vor dem HErrn, um das Volk, welches selbst nicht kommen darf, vor Jehova zu vertreten und hinwiederum Jehova zu vertreten vor dem Volke. Sie bringen ihre Opfer vor den HErrn, und erringen von ihm Gnade und Segen für das Volk. Sie sind wie Mose Mittler zwischen Gott und dem Volk, und wenn sie nicht wie dieser das Bundesverhältniss in seinem Werden und Beginnen vermitteln, so dienen sie doch dazu, im Falle der Störung es wieder zu erneuern und zu versiegeln.

Aus der ersten Eigenthümlichkeit, unter welcher der Bund am Sinai geschlossen wurde, ist also von selbst die zweite gefolgt, dass das Volk, welches durch die Sünde und durch den Eifer Gottes wider dieselbe, den er im Fluch des Gesetzes bezeugt, von der Herrlichkeit Gottes geferntist, nur durch Mittler zu Je-

1) Vgl. Kurtz, Geschichte des Alten Bundes. II. 84.

2) Vgl. Ex. 19, 22.

3) Vgl. „Wen er erwählet, den wird er zu sich nahen lassen". Num. 16, 5. vgl. 17, 20. Ps. 65, 5.

hova nahen und mit ihm verkehren kann. Diese Gemeinschaft ist also eine gesetzlich bedingte, eine priesterlich vermittelte — und sagen wir endlich eine durchs Opfer begründete oder ermöglichte.

Wir erinnern uns an die Bundesopfer[1]). Ohne dass wir an diesem Ort das Opfer besprechen, dürfen wir behaupten, dass die eine Hauptseite jeder Opferhandlung das Verfahren mit dem Blute betrifft und dürfen ferner als den Zweck des Verfahrens mit dem Blut das Sühnen bezeichnen. Diess beides vorausgesetzt ist das Bundes-Opfer ein Sühnopfer in höchster Potenz[2]). Denn das Verfahren mit dem Blut ist unbestreitbar die Hauptsache an diesem Opfer, — was sonst geschah, davon wird gar nichts gesagt; vielmehr schliesst sich erst an den Bericht von diesem Opfer der andre von dem Essen der 70 Aeltesten vor dem Angesichte des HErrn auf dem heiligen Berg. Was bei jenem Opfer geschah, diente so sehr der Sühne, d. h. der Entsündigung und Weihung, dass die Bethätigung der neugewonnenen Gemeinschaft im Opferessen Israels durch seine Aeltesten einen besonderen Act bildet. — Müssen wir nun also den Zweck jenes Bundesopfers auf Grund der allein hervortretenden Blutsprengung für ein Opfer zur Entsündigung und Weihe für den Bund Israels und Jehovas halten, — so geht daraus klar hervor, dass die Sünde Israels der Bundesgemeinschaft entgegenstand und erst beseitigt werden musste, ehe der Bund konnte aufgerichtet werden.

Das alles: der Eifer Gottes im Fluch des Gesetzes, die Mittlerschaft Moses bei der Bundesschliessung, das Bundesopfer vor der Aufrichtung des Bundes selber — diess alles weisst uns immer auf das eine und selbe, dass das sinaitische Bundesverhältniss unter Voraussetzung der noch ungetilgten bloss geduldeten Sünde geschlossen worden ist, dass es darum ein durch die Sünde einerseits und Gottes Zorn wider dieselbe andrerseits beschränktes ist und in sich selbst den Keim des Todes trägt, weil der Zorn von Anfang an in dasselbe eingewoben ist. Aber dennoch ist es ja in's Leben getreten, es ist ja

1) Vgl. Ex. 24, 1—8. mit Ebr. 9, 18. ff.

2) Vgl. Kurtz, das mosaische Opfer. S. 237—243.

wirklich in Folge der sinaitischen Bundesschliessung zu einer bleibenden Offenbarung Gottes in Israel gekommen, — welcher Art war sie?

3. Wir wissen, dass an die Bundesschliessung unmittelbar der Befehl Jehovas sich anschliesst, eine Hütte im Volke aufzurichten, damit Jehova in Israel Wohnung nehme. So geschah es[1]). Mit Freuden opferte Israel Silber, Gold und Edelgestein, damit dem HErrn in seiner Mitte ein Heiligthum errichtet würde. Es sah in der Einwohnung Gottes in seiner Mitte mit Recht den Anfang der Erfüllung jener Verheissungen, die schon seine Väter empfangen und die seit dem Auszug aus Egypten im feurigen Busch und in der Feuersäule sich abgebildet hatten. — Aber in welcher Weise wohnt nun Jehova in Israel? Der Bund ist geschlossen; das Volk besprengt mit dem Blute des Bundes; — wird er sich nun schauen lassen von Israel Angesicht in Angesicht? Nichts von alle dem; er bleibt vielmehr nach wie vor ein verzehrendes Feuer in Israel, denn als Mose das ganze Werk der Erbauung des Stiftzeltes vollendet hatte, „da bedeckte eine Wolke die Hütte des Stifts und die Herrlichkeit des HErrn füllete die Wohnung. Und die Wolke des HErrn war des Tages auf der Wohnung und des Nachts war sie feurig vor den Augen des ganzen Hauses Israel“[2]). Ohne Zweifel war es immer noch dieselbe Säule, welche Israel durch die Wüste bis zum Sinai geführt hatte, wie es denn ausdrücklich von ihr heisst, dass, wenn die Wolke sich aufhob von der Wohnung, so zogen die Kinder Israel, so oft sie reiseten u. s. f. So war also die Offenbarungsweise des HErrn *nach* der Bundesschliessung keine andre, als *vor* ihr; und im Grunde keine andre, als sie's gewesen seit dem sie nach der Austreibung der Erstgeschaffenen aus dem Paradies vor den Pforten desselben sich niederliess. Sie ist und bleibt in der Zeit der Geduld *vor* dem Neuen Bund immer ein verzehrendes Feuer, welches den Sünder nicht nahe kommen lässt, sondern von sich schreckt: — Israel hat an Jehova nichts anderes als ein verzehrendes Feuer, wie er denn zu wiederholten malen von sich

1) Vgl. Ex. 25—31. mit 35—40.

2) Ex. 40, 34. ff.

selbst bezeugt und bezeugen lässt, „sein Name in Israel sei eifriger Gott, verzehrend Feuer“[1]). Was Israel gewonnen mit der Bundesschliessung ist einzig und allein, dass die sichtbare Offenbarung Jehovas in seiner Mitte eine stetige und bleibende ist; was es aber nicht gewonnen, ist der freie Zugang zu Gott und die völlige Gemeinschaft der Liebe mit ihm. Darnach ist denn auch das Heiligthum Jehovas eingerichtet. Er wohnet im Allerheiligsten, — ein verzehrend Feuer, umhüllt von der Wolke des Erbarmens; wo ihm Jemand naht, bleibt er von ihm geschieden durch einen Vorhang; kommt einmal im Jahr der Hohepriester zu ihm in's Allerheiligste, so soll er sich in Rauchwerk hüllen, damit er vom Feuerblick Johovas nicht getroffen werde und sterbe[2]). — Das Volk aber wohnet im Vorhof und betritt weder das Heiligthum noch das Allerheiligste. Es wohnt vor Jehova, aber nicht bei Jehova; es hat ein Unterpfand seiner Gegenwart am Heiligthum, aber es schaut sie selber nicht; es geniesst die Frucht seiner Gnadengegenwart, aber Priester müssen sie vermitteln, es entsendet seine Gebete und Gaben zu Jehova, aber Opfer müssen sie versinnbilden und vor Gott bringen[3]). —

So stimmt alles darin zusammen, dass die Bundesgemeinschaft von Sinai her erst ein Anfang ist zur Gemeinschaft der Liebe mit Gott, nach welcher der Mensch sich sehnt und welche ihm verheissen ist. Es ist die Sünde noch als Scheidewand vorhanden und um ihretwillen der Eifer und Zorn, welcher die Menschen von seiner Gemeinschaft scheidet: die Liebe Gottes gegen die Seinen heisst jetzt noch Eifer und bewähret sich als solcher; die Liebe

1) Ex. 20, 5. vgl. Deut. 4, 24.

2) Vgl. Lev. 16, 12. 13. „Und (der Hohepriester) soll das Rauchwerk auf's Feuer thun vor dem HErrn, dass der Nebel vom Rauchwerk den Gnadenstuhl bedecke, der auf dem Zeugniss ist, dass er nicht sterbe“.

3) In dieser Beziehung heisst das Opfer קָרְבָּן, das Opfern הִקְרִיב, und das Geschäft der Priester ist das Nahebringen des Opfernden in seinem Opfer zu Jehova, und das Versöhnen und Segnen des Opfernden im Namen und Auftrag Jehova's. — Vgl. darüber Bähr, a. a. O. II., 14. ff.

Israels zu seinem Gott ist Furcht vor Gott. Der Zorn ist ungestillt; der Alte Bund steht unter dem Zorn und weist auf den Neuen hin, der von demselben Freiheit bringen muss.

Aber was wirkt nun jene Offenbarung Gottes, welche die Sünde in Geduld trägt, zur endlichen Aufhebung des Zorns? Diese Frage führt uns noch tiefer ein in das Verhältniss nicht bloss zwischen der göttlichen Zornesoffenbarung und dem Alten Bundesverhältniss überhaupt, sondern in das Verhältniss zwischen der schlüsslichen Zornesoffenbarung und dem Alten Bund. Wie aber der Alte Bund seinem Wesen nach auf zwei Faktoren ruht: auf dem Gesetz zu welchem das Volk sich verpflichtet, und auf dem Opfer, durch welches Gott seine Gnadengemeinschaft erweiset — so müssen wir auf diese beiden Faktoren des Alten Bundes und seiner Geschichte näher eingehen, und zusehen, wie das Gesetz und wie das Opfer der Offenbarung des göttlichen Zorns zu dienen bestimmt waren und wie sie diese Bestimmung auch wirklich erfüllten. — Unser nächster Gegenstand ist also:

§. 7.

Das mosaische Gesetz in seinem Verhältniss zur göttlichen Zornesoffenbarung.

Wir haben oben gesagt, dass das Gesetz des Alten Bundes dazu bestimmt gewesen sei, die Sünde einerseits und den Zorn Gottes andrerseits zur Reife zu bringen. Dieser Satz drückt nicht ein Theologumenon, sondern den Sinn der heiligen Schrift selbst aus. Denn der heilige Apostel sagt: *Νόμος παρεισῆλθεν ἵνα τὸ παράπτωμα πλεονάσῃ* und dieser Satz hat wiederum seine Erläuterung an dem andern: *Οὐ γὰρ οὐκ ἔςι νόμος, οὐδὲ παράβασις*[1]). Das Resultat aber ist endlich in dem Wort gegeben *ὁ νόμος ὀργὴν κατεργάζεται*[2]). Die Meinung des Apostels ist nicht die, dass die Sünde vor dem Gesetz nicht Sünde gewesen und dass gegen sie Gottes Zorn nicht geherrscht hätte, er bezeugt ja beides, wie wir oben sahen, an andern Stellen mit ausdrück-

1) Röm. 5, 20. 2) Röm. 4, 15.

lichen Worten[1]). Was er damit besagen will ist vielmehr, dass das Gesetz die Sünde, die als Richtung vorhanden ist und als solche die Gottentfremdung des Menschen in sich schliesst, durch's Gesetz zur Uebertretung[2]) steigert. Indem das Gesetz die Sünde als Versündigung an Gott weil als Uebertretung gegen Gottes Willen hinstellt, erklärt sie dieselbe als eine bewusste und gewollte Verletzung Gottes, oder als Verschuldung an Gott, die hinwiderum den Zorn zu einer Manifestation treibt, welche der Uebertretung als Strafe entspricht. Denn es ist ein Unterschied zwischen dem Zorngericht, unter welches die Sünde durch die Unterwerfung unter den Tod und den der des Todes Macht hat verhaftet ist, und dem Zorngericht, welches gegen die Sünde als That wider Gottes Gesetz ergeht. Jenes lässt die Hoffnung der Rettung, denn es gibt dem Tode anheim, so aber dass es zu neuem Leben kommen kann; dieses aber übergibt dem Tode, welcher nicht mehr Rettung, sondern Strafe bezweckt d. h. Durchsetzung des absoluten Rechtes an die Creatur durch Vertilgung des Sünders, der sich schlechthin Gott widersetzt.

Wenn es sich nun nach dem Wort des Apostels mit dem Gesetz also verhält, so werden wir es nunmehr darauf ansehen, in wiefern es dazu angethan sei und wiefern es diesen Zweck geschichtlich erfüllt habe.

I.

Für unsre Betrachtung des mosaischen Gesetzes ist vor allen Dingen eine Unterscheidung nöthig, welche ebenso schriftmässig, als in der Kirche je und je gültig gewesen ist, die Unterscheidung zwischen dem dekalogischen als dem absolut, darum ewig gültigen

1) Röm. 5, 12. Eph. 2, 3.

2) Die Sünde wird durch das Gesetz als παράβασις oder παράπτωμα blossgestellt. Mit Recht hebt Meyer den Unterschied zwischen παράβασις und παράπτωμα einerseits, und ἁμαρτία andrerseits hervor. Jene bezeichnen die concrete Thatsache der Sünde und zwar in ihrem Verhältniss zum Gesetz, dieses dagegen bezeichnet die Sünde als Potenz. Vgl. Röm. 4, 15. 5, 20. mit 5, 13.

und dem levitischen, als dem relativ und darum zeitlich gültigen Gesetz[1]). Diese Unterscheidung greift in die Untersuchung tief ein, denn in andrer Weise dient das dekalogische, in andrer Weise das levitische Gesetz dem Reifen der Sünde und des göttlichen Zorns.

Das dekalogische Gesetz, d. h., die zehn Worte, welche Gott unter Donner und Blitz von Sinai herab verkündigt hat, sammt deren Auslegung in den „Rechten"[2]), bezeichnen nämlich diejenigen Grenzen[3]), welche die Sünde einhalten muss, wenn sie nicht zur Auflösung des Bundesverhältnisses führen soll. Diese Grenze ist die thatsächliche Verleugnung Jehovas als des Herrn und seiner Hausgenossen als der Angehörigen Jehovas[4]). Die drei ersten Gebote wehren der Ab-

1) Diese Unterscheidung findet sich bereits im Brief des Barnabas, aber in einer die Wahrheit verzerrenden Weise, in viel schriftmässigerem Sinne aber später in den apostolischen Constitutionen. Sie geht dann durch alle Zeiten hindurch und zwar mit Recht, denn die Schrift lehrt sie in völlig klarer und entscheidender Weise in Stellen wie 1. Sam. 15, 22. Jerem. 7, 22. vgl. 6, 20. Ps. 40, 7. 51, 8. Jes. 1, 11. Micha. 6, 8. wo überall die Erfüllung der levitischen Pflichten vom Gehorsam gegen Gottes Gebot so unterschieden wird, dass dieser die absolute Forderung Gottes an den Menschen ausdrückt und den vor Gott gültigen Thatbeweis seiner rechtschaffenen Gesinnung liefert, während jene nur als der letzteren Ausdruck vor Gott angenehm ist; sodann aber durch die Thatsache, dass der Maassstab für das Urtheil Gottes über den Menschen immer nur von den Geboten des Dekalogs entnommen wird.

2) Dass sich die s. g. מִשְׁפָּטִים Ex. 21—23 unmittelbar an die „Worte" vom Sinai anschliessen und weiter ins Einzelne ausführen, wie jene Grundnormen der zehn Gebote in den mannichfachen Verhältnissen des Lebens sich zu bewähren haben, darüber s. Baumgarten a. a. O. Pentat. II., 22.

3) Daher die negative Fassung der zehn Gebote, welche dem Sinn nach auch da gilt, wo die Form positiv ist. Vgl. die Ausführung des dritten und vierten Gebotes.

4) Dass die Gebote die Anerkennung Jehovas als des Herrn fordern, erkennt man aus ihrer Ueberschrift: „Ich bin Jehova, dein Gott, der dich aus Egyptenland geführt". Dass auch die Gebote im Be-

götterei in Götzen und Bilderdienst, dem frevlen Missbrauch des geoffenbarten Namens Gottes, der Entheiligung des geheiligten Tages des HErrn. Mit alle dem soll verhütet werden, dass einer nicht treventlich durch die That Jehova als seinen Herrn verleugne. Die andern Gebote wahren das Recht Jehova's, indem sie das seiner Hausgenossen schützen: sie wahren die Elternrechte, die Ehe, den Leib, das Gut, den Namen, kurz alles was des Nächsten ist, gegen Verletzung und Schädigung; sie zielen darauf, dass einer den andern als Bruder erkenne, der mit ihm erlöset ist und vor Gott gleiche Rechte hat. Diess erkennt man besonders aus den s. g. „Rechten", welche der HErr im Anschluss an die zehn Worte durch Mose dem Volk geoffenbart hat: dass der Bruder leben könne und Jehova in Israel thatsächlich als der HErr gelte und verehrt werde ist ihr Absehen [1]).

Aus dieser Art des dekalogischen Gesetzes folgt es, dass es *absolute* Geltung hat, dass es diejenige Grenze bezeichnet, wo Gottes Geduld gegen die Sünde ein Ende nimmt, und wo sein Zorn *hervortritt*. Die Sünde, gegen welche der Dekalog sich richtet, ist Feindschaft, ja Hass gegen Gott, welcher gegen das Sein Gottes selbst gerichtet ist, d. i. sein Nichtsein will [2]), denn sie steigert sich zur objectiven Aufhebung des göttlichen Rechtes. So *fordert* sie dann freilich den Eifer Gottes, welcher auf seinem Recht absolut besteht und jede Verletzung oder Aufhebung desselben als Schuld betrachtet, für die der Sünder büssen muss, bis er seinem Zorne genug gethan. *Das Gesetz legt die Sünde auf's Haupt des Uebertreters als Schuld, die nur durch die Strafe des Sünders aufgehoben wird* [5]).

treff des Nächsten diese Anerkenntniss ausdrücken, bestätigt Matth. 22, 38. 39. vgl .7, 12. Vgl. Baumgarten, a. a. O. II., 15.

1) Vgl. Lev. 25, 36. mit Ex. 22, 25. Da ist beides als Motiv hingestellt, warum man nicht Wucher und Uebersatz nehmen soll: die Furcht vor Gott und „dass der Bruder leben könne".

2) Vgl. Baumgarten (a. a. O. II., 7.) zu Ex. 20, 5. wo die Götzendiener „Hasser" Gottes heissen.

3) Ex. 20, 5. אָנֹכִי אֱלֹהֶיךָ אֵל קַנָּא פֹּקֵד עֲוֺן אָבוֹת עַל בָּנִים עַל שִׁלֵּשִׁים וְעַל רִבֵּעִים לְשֹׂנְאָי׃ In diesem Wort ist bezeugt, 1) dass die Ueber-

Der richterliche Todesernst des heiligen Gotteszorns ist es, der der Uebertretung der Worte Gottes vom Sinai entgegentritt. So finden wir's denn auch durchweg in den s. g. „Rechten". Hier ist von keiner Vergebung die Rede, sondern von Strafe, die auf Leib und Leben des Uebertreters gerichtet. Es ist ein peinliches Gesetz, indem das jus talionis[1]) gilt — so sehr wacht der Eifer des Herrn darüber, dass es aufrecht erhalten werde. Zielt es doch in allen Bestimmungen auf die Ehre des HErrn, auf seine Anerkennung in Israel, und ist er doch ein אֵל קַנָּא ein eifersüchtiger Gott, der sein Recht an die Creatur durchsetzt und ein verzehrendes Feuer wird dem der es bricht.

Anders verhält es sich mit dem zweiten Theil des mosaischen Gesetzes: wir meinen das levitische. Die levitischen Bestimmungen folgen der Bundesschliessung und ihrem Vollzuge in der Einwohnung Jehova's in Israel. Sie sind nicht Bedingungen, sondern Folgen des sinaitischen Bundesverhältnisses. Nachdem Jehova laut seines Bundes in Israel Wohnung genommen und Israel nun vor ihm wohnen soll, bedarf es der Ordnungen, nach welchen diese Gemeinschaft sich bethätigen wird. Da Israel an sich unrein ist und sich stets verunreinigt, weil sein natürliches Leben unter der Macht der Sünde steht, so kann es nicht ohne weiteres mit Jehova in Gemeinschaft treten, sondern was am Sinai geschah, setzt sich nun fort: es muss für seine Begegnung mit Jehova sich immerzu erst reinigen[2]). Daher der eine Theil

tretung der zehn Gebote Gottes Eifer herausfordert, in welchem sich Gott als den Herrn Iraels geltend macht, 2) dass durch diesen seinen Eifer oder sein absolutes Bestehen auf Israels Gehorsam der Ungehorsam zur Schuld und 3) sein Verhalten gegen die Uebertretung zur פְּקֻדָּה d. i. Strafe wird. Diese Strafe aber geht so lange fort, bis sie sich endlich im vierten Geschlecht erschöpft und so die Schuld gebüsst ist. Somit ist also wirklich die Sünde gegen Gottes Gebot eine Verschuldung an Gott, für die der Mensch büssen muss, bis es genug ist.

1) Vgl. Ex. 21, 24. 25. und die Erinnerungen Baumgartens (a. a. O. II., 26. ff.) zu Ex. 21, 22—27.

2) Vgl. Ex. 19, 10. 15. 22 vgl. Lev. 11—15. 18. 20. Num. 19. Mit

der Reinigungsverordnungen im levitischen Theil des Gesetzes. Wenn es nun aber rein ist, so kann es wiederum nicht so wie es will zu Jehova nahen, sondern so wie Er es ihm ordnet und gestattet. Es wird trotz aller Reinigungen doch nicht so rein, dass es unmittelbar zu Jehova nahen dürfte. Die über den Cheruben thronende Herrlichkeit Jehova's würde den Unreinen verzehren. Darum soll Israel durch Priester, die Gott sich selbst erlesen, zu dem HErrn kommen[1]); und nicht persönlich, sondern vermittelst der Gabe, die im Feuer aufsteigt und Jehova's Angesicht sucht[2]), und nicht ohne zuvor durch das Blut des Opfers sich bedeckt zu haben vor dem Feuerauge des heiligen Gottes[3]). Diess der zweite Haupttheil der levitischen Thora.

Es ist klar, dass das levitische Gesetz zum Gegenstand die Ordnung der Gemeinschaft Israels mit Jehova hat; es ist aber auch klar, wie sehr sich damit das levitische Gesetz vom dekalogischen unterscheidet. Jenes fordert und straft ohne Schonen jede Uebertretung; dieses dagegen ordnet und ist zwar ebenso Ausdruck göttlicher Heiligkeit wie jenes, und in seinen äussersten Spitzen wenigstens ebenso wie jenes von Drohungen begleitet[4]), aber es ordnet die Gemeinschaft, ist darum an sich schon ebenso Forderung als Gestattung und Recht, und setzt desswegen den

Recht hat Bähr in der Symbolik des mosaischen Cultus in dem Wort Lev. 19, 2: „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig, der HErr euer Gott“ — das Prinzip der Reinigungsverordnungen erkannt. — Alle Reinigungen stehen in Bezug auf die Gemeinschaft mit Jehova, vor dem nichts Unreines wohnen darf. Diese Reinigungen sind das Bedingniss des Nahens zu Jehova. —

1) Die Priester sind die קְרֹבִים, die dazu bestimmt sind, die Gabe zu Jehova zu bringen, vgl. Bähr a. a. O.

2) Dass diess der Sinn des Opfers ist, bezeugt der allgemeine Name für dasselbe, nämlich der Name קָרְבָּן von הִקְרִיב nahe bringen, vgl. Bähr a. a. O. II, 198, der das Opfer bezeichnet als dasjenige, was die Gemeinschaft mit Jehova vermittelt.

3) Dass diess der Sinn der mit jedem Opfer verbundenen כַּפָּרָה sei, werden wir später §. 8 erweisen.

4) Vgl. Gen. 17, 14. Lev. 7, 20. 21. 17, 4. 9. 18, 29. 20, 18. Num. 9, 13. 15, 30 u. ö.

Gehorsam gegen die „Worte" Jehova's als unerlässliche Bedingung voraus. Ihre Erfüllung ist ein Thun, welches seinen Werth oder seine Fülle erst durch den Gehorsam gegen die Gebote erhält, als durch die thatsächliche Anerkennung Jehova's und Liebe zu ihm und gegen den Nächsten, und nicht wider ihre Unterlassung, sondern wider ihre Erfüllung entbrennt öfters der Zorn Jehova's, vorausgesetzt, dass der Gehorsam gegen die unverbrüchlichen Gebote fehlt.

Aber wenn sich's mit dem levitischen Gesetz gleichalso verhält, so dient es doch der Ausreifung der Sünde und des göttlichen Zorngerichts wider dieselbe. Das levitische Gesetz ist nämlich in seiner Art so streng, als das dekalogische. Ist dort die schwere Drohung das Rigoröse am Gesetz, so hier die Peinlichkeit, mit der alles und jedes im Leben unter den Gegensatz von Rein und Unrein gestellt ist. Wir erinnern an die Speisegesetze [1]), an die Verordnungen für die durch Geburt und was dem vorangeht, durch Tod und was damit zusammenhängt, unrein Gewordenen [2])! Kaum vermögen wir den Sinn dieser Verordnungen zu enträthseln, — wir wissen nur, dass sie sämmtlich auf Absonderung von allem, was vor Jehova ein „Gräuel" ist, abzielen. Und da stellt es sich nun eben, wie bereits gesagt, heraus, dass das gesammte menschliche Dasein und Leben als unrein, von der Sünde befleckt und der Reinigung vor Jehova bedürftig erscheint [3]). Damit ist

1) Die Speisegesetze dienen dazu, dass Israel „unterscheiden könne, was unrein und rein ist", Lev. 11, 47; sie bezeugen, dass die Natur unter der Sünde mitgefangen ist, und wie man sich diess immer im Einzelnen zu vermitteln habe, diese Gesetze sind eine stätige Mahnung an den Abscheu Gottes vor allem Sündlichen oder vor allem, was der Sünde Bild an sich trägt.

2) Zeugung, Empfängniss und Geburt — Tod und Todeskrankheit, die Pole des menschlich natürlichen Lebens, sind der φθορά der Sünde verfallen, die Natur ausser und an dem Menschen vor Gottes Angesicht verwerflich. Alles, was Fleisch ist, taugt nicht mehr für Gottes Gemeinschaft, — vgl. darüber Bähr a. a. O. II, 462 f.

3) Wer unrein ist, muss sich von der Gemeinschaft Gottes enthalten

aber das Bewusstsein der menschlichen Sündhaftigkeit und der darin wurzelnden Scheidung zwischen Gott und Menschen aufs Aeusserste geschärft. Nicht bloss der Frevel, gegen welchen der Dekalog sich richtet, sondern auch die unbewusste Sünde wird in's Licht gezogen, von Gottes Heiligkeit als Sünde aufgedeckt und als solche behandelt. Der Gegensatz zwischen Gottes heiligem Eifer wider das Unreine und der Unreinigkeit Israels spannt sich damit aufs Höchste und muss für das fernere Verhältniss nothwendig eine Wirkung haben. Entweder wird menschliche Natur und menschliches Wesen in seiner Todeswürdigkeit erkannt und es entsteht dadurch eine ständige Stimmung der Busse mit dem Verlangen nach Versöhnung und Erlösung, — oder aber der Eifer Gottes wider die Sünde treibt den Sünder immer weiter von sich, und in die Gewalt der Sünde hinein. So dient denn das levitische Gesetz dem göttlichen Zorne, weil es dem Menschen die Trennung von Gott durch die Sünde bezeugt, so ihn von Gott abschreckt, in die Sünde hineintreibt und für das Gericht reif macht. —

Das Gesetz ist also die Macht des göttlichen Zornes in der Welt, indem es einerseits offenbart die Sünde als Uebertretung und objective Schuld, die Gottes Zorn erregt und sein Gericht herbeiführt, und andererseits als Gegensatz zu Gottes Heiligkeit, ja als die scheidende Macht zwischen Gott und den Menschen aufdeckt, welche den Menschen von Gott fern hält und in dieser Gottesferne der Macht der Sünde und damit auch des Zornes anheimgibt. —

II.

Was aus dem Wesen des Gesetzes für das Verhältniss desselben zur göttlichen Zornesoffenbarung hervorgeht, findet seine Bestätigung durch geschichtliche Thatsachen. Die Geschichte

und den Ort derselben verlassen. Vgl. Lev. 12, 4—8. 13, 4. 21. 26. 31. bes. V. 46., vgl. Num. 12, 14. Lev. 14. 15, 31. Num. 19, 20 u. a.

des Volkes Israel ist von seiner ersten Stunde bis heute eine solche, in welcher der Zorn Gottes ohne Unterlass gewaltet; immer höher steigt das Verderben, immer mehr wächst die Schuld, immer energischer offenbart sich Gottes Zorn, immer völliger wird das Maass der Strafe. Gehen wir nun dieser sich steigernden Zornesoffenbarung durch die Geschichte Israels nach und halten wir dabei den Unterschied fest in dem Einfluss des dekalogischen und des levitischen Gesetzes.

Was erstlich die durch das dekalogische Gesetz gewirkten Zornesoffenbarungen anlangt, so geben sie sich als solche damit zu erkennen, dass sie sämmtlich ausgesprochenermassen den in dem Dekalog mit dem Zornfluch belegten Abfall von Jehova zur Ursache, und die Strafe der Sünde zur Absicht haben. Mit dem Abfall wächst der Zorn, weil die Schuld. In dieser Entwicklung aber kann man drei Stadien unterscheiden: nämlich Israels Jugendzeit in der Wüste, Israels Jünglingsalter in der Zeit der Richter und Israels Reife unter den Königen. —

Die Wüste war der Schauplatz ebenso hoher und erhabener Gottesoffenbarungen an Israel, als freventlichen Abfalls des Volkes von seinem Gott. Kurz nach den grossen Thaten Gottes in Egypten und am Schilfmeer hören wir das Volk bei jedem Mangel, in jeder Verlegenheit murren wider Gott und seinen Knecht Moses[1]). Der HErr trug sie mit grosser Geduld auf Adlersfittigen zum Sinai[2]). Hier offenbarte er seine Absicht Israels Gott zu sein, — aber mit dem Anspruch völliger Gegenliebe seines Volkes. Hier verkündete er sich selbst als einen auf Israel eifersüchtigen Gott, hier bezeugte er laut sein absolutes Anrecht an Israel und der Zornesfluch ward gelegt auf die Untreue[3]). — Aber eben weil die Liebe, die da offenbar wurde, eine heilige war, fernte sie das unheilige Volk und gefernt von Gottes Angesicht und unter der versucherischen Macht Satans sehen wir unmittelbar nach der Offenbarung Gottes vom Sinai

1) Vgl. Ex. 15, 22—24. 16, 2. 3. 17, 1 ff. An letzterer Stelle heisst das Murren wider Mose ein Versuchen des HErrn.

2) Ex 19, 4. — 3) Ex. 19, 5. 6.

herab sein Volk um das goldene Kalb tanzen, das ihm Aaron gemacht [1]). Jehova ist vergessen; das Kalb soll sie führen, das die Aegypter angebetet. Jetzt entbrennt Gottes Eifer im Zorn; „lass mich, sagt er zu Mose, dass mein Zorn über sie entbrenne und ich sie vertilge“ [2]). Aber noch liess sich damals Jehova gereuen des Uebels, das er geredet hatte wider sein Volk [3]). Mose nur eiferte für den Namen des HErrn, indem er das Götzenbild vernichtete und das Volk würgen liess durch die Leviten, welche sich mit ihm auf die Seite Jehova's stellten [4]). — So stillte Mose den Zorn Gottes durch Vollstreckung des Gerichts an dem Volk und dieses, soweit es vom Verderben verschont blieb, erkannte in Busse die Gerechtigkeit der göttlichen Strafe und beugte sich unter die schwere Hand Gottes [5]). Wieder zog nun Jehova's Angesicht in seinem Engel vor dem Volke [6]) her, um sie in's Land der Verheissung zu führen, aber nicht ohne den Vorbehalt: „Zur Zeit meiner Ahndung will ich ahnden ihre Sünde“ [7]). Der Abfall des Volkes blieb als Schuld auf ihm, und nicht aufgehoben, sondern aufgeschoben, war der Fluch, den es damit aufgeladen. Jener Tag der Ahndung kam bald. — Schon nach dreitägiger Wanderung vom Sinai an murrte das Volk wider Jehova und seinen Knecht, weil ihm graute vor der Wüste und ihren Beschwernissen. In diesem Murren aber offenbarte sich das innere Widerstreben gegen Jehova. Darum fährt das Feuer seines Zornes aus und das Wort von der Ahndung beginnt sich zu erfüllen [8]). Sonst hatte Jehova solches Murren geduldig ertragen, nun aber steht das Volk unter dem Zornfluch, den Gott verkündet, als er mit demselben das Bundesverhältniss eingegangen [9]). — Dieser Zorn waltet nun ohne Aufhören bis er

1) Ex. 32, 1—6. — 2) Ex. 32, 10. — 3) Ex. 32, 14.
4) Ex. 32, 19 ff. — 5) Ex. 33, 4 ff. — 6) Ex. 33, 12 ff.
7) Ex. 32, 34. — 8) Num. 11, 1 ff.
9) Vgl. darüber Kurtz, Geschichte des Alten Bundes II, 371 f. Dieser Unterschied zwischen der sonstigen Geduld und der nunmehrigen Strenge ist auch nach Kurtz darin begründet, dass jetzt „Israel in das Gesetz Jehovas gestellt ist und die Wohnung Jehova's in seiner Mitte hat.“

sich genug gethan. Bei den Lustgräbern murren sie abermals; nach Aegyptens Fleischtöpfen sehnen sie sich, sie sind ihnen mehr als Jehova's Verheissungen! Aber sie waren da verführt und desshalb schonte der HErr und speiste sie mit Wachteln. Indess fallen sie in unheiliger Gier darüber her, vergessen den Geber und wieder geschah eine grosse Niederlage unter ihnen durch Gottes Zorn[1]). — Immer tiefer greift dann das Verderben. Bisher hatte das Böse in dem Volk selbst Widerstand und das Gute seine Vertretung; nun ergreift der Geist des Ungehorsams auch Aaron und Mirjam, die Nächsten Mose's, und auch sie fallen dem Zorn Gottes heim[2]). Das Maass der Sünde schwillt, — in Kades Barnea ward es endlich voll[3]). Hier geschah es, dass das Volk auf die Botschaft der Kundschafter von den Schrecken des einzunehmenden Landes sich empörte, und sich anschickte, einen andern Führer zu wählen, Mose aber und Aaron sammt Josua und Kaleb zu steinigen. Da erschien die Herrlichkeit des HErrn vor allem Volk in der Stiftshütte; der HErr verkündigt Mosen, dass er das Volk schlagen wolle, mit Pest es vertilgen wie einen Mann, ihn aber dafür zum grossen Volk machen. Mose trat aber zwischen Jehova's Zorn und des Volkes Sünde mit seiner Fürbitte und so lautete dann der Urtheilsspruch dahin: „Alle die Männer, die meine Herrlichkeit und meine Zeichen gesehen haben, die ich gethan habe in Aegypten und in der Wüste, und die mich nun zehnmal versucht haben, deren soll keiner das Land sehen, dass ich ihren Vätern geschworen habe, ihre Leiber sollen fallen in der Wüste, — — aber eure Kinder sollen hineinkommen und das Land erkennen, das ihr verwerfet“ [4]).

Damit ist die Sünde und das Zorngericht in Israel zum ersten Mal zur Erfüllung gekommen. Nachdem das Volk den HErrn zehnmal durch seinen Abfall versucht, und so das Maass seiner Sünde voll gemacht, schont nun Gott seiner nicht mehr, sondern lässt seinen Zorn über sie ergehen, und nach dem Maass ihrer Sünden zahlt er ihnen in seinem heiligen Zorn, und der Apostel

1) Num. 11, 31 ff. — 2) Num. 12. — 3) Num. 13, 26—14, 39.
4) Num. 14, 22. 23.

Paulus lehrt uns[1]) in jenem Zorngericht ein Vorspiel des letzten Gerichtes erkennen, welches diejenigen treffen wird, welche trotz aller Gnadenerweise in ihren Sünden sich verstocken und den Götzen dienen.

Eine neue Reihe sich steigernder Zornesoffenbarungen beginnt, wenn wir anders von den Heimsuchungen des letzten Jahres in der Wüste absehen mit der Richterzeit. Da hob der Abfall von neuem an, lud eine Schuld auf Israel und eine Fülle von Strafen, die aber alle nicht hinreichten, das Maass der Sünde voll zu machen, so dass wie dort am Sinai der Tag erst kommen musste, wo alles bezahlt ward, was Israel gesündigt. — Diess findet seine Bestätigung an jener merkwürdigen Einleitung zu den Geschichten der Richter[2]), in welcher summarisch Israels Verhalten zu Jehova's Offenbarung in der Zeit der Richter dargelegt wird. „Da auch alle, die zu der Zeit gelebt hatten, zu ihren Vätern versammelt worden, kam nach ihnen ein ander Geschlecht auf, dass den HErrn nicht kennete, noch die Werke, die er an Israel gethan hatte. Da thaten die Kinder Israel übel vor dem HErrn, und dieneten Baalim, und verliessen den HErrn, ihrer Väter Gott, der sie aus Aegyptenland geführet hatte, und folgeten andern Göttern nach, auch den Göttern der Völker, die um sie her wohneten, und beteten sie an, und erzürneten den HErrn. Denn sie verliessen je und je den HErrn, und dieneten Baal und Astharoth. So ergrimmete denn der Zorn des HErrn über Israel, und gab sie in die Hand derer, die sie raubten, dass sie sie beraubeten, und verkaufte sie in die Hände ihrer Feinde umher. Und sie konnten nicht mehr ihren Feinden widerstehen. Sondern wo sie hinaus wollten, so war des HErrn Hand wider sie zum Unglück, wie denn der HErr ihnen gesagt und geschworen hatte, und wurden hart gedränget. Wenn dann der HErr Richter aufgewecket, die ihnen halfen aus der Räuber Hand, so gehorchten sie ihnen auch nicht, sondern hureten anderen Göttern nach und beteten sie an und wichen bald

1) 1 Cor. 10, 1 ff. — 2) Jud. 2, 10—22.

von dem Wege, darauf ihre Väter gegangen waren, des HErrn Geboten zu gehorchen und thaten nicht wie dieselben. Wenn aber der HErr ihnen Richter erweckete, so war der HErr mit dem Richter, und half ihnen aus ihrer Feinde Hand so lange der Richter lebte; denn es gereute Jehova von wegen ihrer Wehklagen vor ihren Drängern und Peinigern. Wenn aber der Richter starb, so wandten sie sich wieder und machten's ärger denn ihre Väter, indem sie andern Göttern nachwandelten, ihnen dienten und sie anbeteten, und sie liessen nicht von ihren bösen Thaten und von ihrem halsstarrigen Wesen und es entbrannte der Zorn Jehova's wider Israel und sprach: Weil dies Volk meinen Bund gebrochen, den ich geboten habe ihren Vätern, und meiner Stimme nicht gehorcht hat, so will auch ich hinfort nicht mehr einen Mann vor ihnen her vertreiben von den Völkern, die Josua gelassen, da er starb, damit ich Israel an ihnen versuche, ob sie den Weg Jehova's bewahren wollen, darauf zu wandeln, wie ihn ihre Väter bewahrt haben, oder nicht."

Damit hat der Verfasser des Richterbuchs mit dem Geschichtsblick eines Propheten die Richterzeit charakterisirt und alles, was er berichtet an einzelnen Thatsachen, ist nur der Nachweis dieses summarischen Ueberblicks. Das Volk liess sich nicht weisen, sondern eine Generation trieb es immer ärger, als die andere, immer schwerer ward die Schuld, immer härter die Strafe. Immer mehr Macht bekamen die Feinde über Israel, bis sie endlich von dem Joch der Philister gar nicht mehr loszukommen schienen, bis die Herrlichkeit von Israel wich, weil die Lade Gottes von den Philistern genommen ward [1]), und Israel seiner Auflösung nahe kam. Da erweckte Gott den Samuel; er dämpfte die Philister und stellte die Theokratie wieder her. Das Gemeinwesen Israels blühte von neuem auf und es schien sich zum Besseren zu wenden, — aber nur damit der Gnade Gottes gegenüber Israels Sünde wieder ihr Maass erfülle. Denn die Untreue der

1) 1 Sam. 4, 11. 21.

Söhne Samuels musste dem Volke Anlass geben, dass es den HErrn, nachdem es ihn, wie das Israel in der Wüste, zehnmal versucht, endlich ganz verwerfen könnte. *Denn Israel begehrte einen König nach Art aller Völker.* Da sprach der Herr zu Samuel [1]): *Nicht dich haben sie verworfen, sondern mich, dass ich nicht soll König über sie sein. Sie thun dir, wie sie immer gethan haben, von dem Tage an, da ich sie aus Egypten führete bis auf diesen Tag, und haben mich verlassen und andern Göttern gedient.* — Da half es nichts, als nun das Recht des Königs über Leib und Leben ihnen vorgelegt ward. Das Volk bestand auf seinem Willen und verlangte seinen König. *Und Gott gab ihnen einen König im Zorn* [2]). — Damit hatte nun der Abfall des Volkes zum zweiten Mal einen Höhepunkt erreicht und das Zorngericht Gottes erging zum zweiten Mal wie dort in Kades Barnea, als ein Gericht zum Verderben dieses Volkes. Denn obwohl es nicht sofort offenbar wurde, so begann es doch mit dem Königthum, da ja gerade das Königthum das Volk in der Sünde einigen und so die Sünde dahin steigern musste, wo sie reif ward für's Gericht.

Wenn wir nämlich die dritte und letzte Reihe der sich steigernden Zornesoffenbarung im Zeitalter der Könige betrachten und zur Richtschnur dafür das Buch der Könige nehmen, so finden wir hier denselben Gang wie im Buch der Richter. Die gesammte Erzählung will nichts anders als nachweisen, wie sich das Maass der Schuld und damit auch der Strafe endlich erfüllt habe, indem der Abfall das ganze Volk ergriff und durch den Anschluss an die Weltmacht anstatt an Jehova zu der Reife gelangte, welche das von Mose geweissagte Zorngericht herbeiführte und erst Israel, dann Juda des Bundesverhältnisses verlustig machte und schwerer Strafe anheimgab. — Die Steigerung des Abfalls in der Königszeit liegt zu Tage. Salomo machte bereits ganz Israel sündigen und seine Sünde pflanzte sich fort in beiden Reichen. In Israel gibt Jerobeam den Ton an: der Kälberdienst in Dan und Bethel wird Reichsreligion, der Abfall ein bleibender und mit dem Bestand

1) 1 Sam. 8, 7 f. — 2) Hos. 13, 11. אֶתֶּן־לְךָ מֶלֶךְ בְּאַפִּי.

des Zehnstämmereichs unauflöslich verknüpfter; er erreicht im Baalsdienst des Hauses Omri seine Höhe. Unter Josaphat beginnt die Union der beiden Reiche und der böse Same wird auch nach Juda verpflanzt. Da hilft es nichts, dass nun wie ehedem Richter, so jetzt Propheten Gottes Willen bezeugen: — die Propheten werden getödtet, und über ihren Gräbern wird Jehova gegen die Götter der Welt und an die Gunst der Machthaber vertauscht, bis zuletzt der Tag der Rache kommt und die Weltmächte, nachdem sie als Werkzeuge des Zorns das Volksthum Israels immer heftiger erschüttert, es endlich zerbrechen durften.

So ist der Zornesfluch, unter den der HErr sein Volk gestellt, damit dass er es zur Treue gegen ihn verpflichtete, endlich wieder wie in Kades Barnea in Erfüllung gekommen: Israels Sünde gedieh zu immer schwererer Schuld, bis endlich der Tag kam, wo es bezahlte, was es seit einem Jahrtausend verwirkt hatte.

Auf solche Weise ist offenbar geworden, wie das dekalogische Gesetz gewirkt zur Offenbarung des Zorns. Als absolute Forderung war es aufgetreten zugleich mit dem Fluch gegen seine Uebertreter, als Macht des Fluches hat es sich erwiesen. Gottes Eifer hat Israels Sünde auf sein Haupt gelegt, indem er es nach dem Maasse derselben auch leiden liess, und es hat sich bewährt was St. Paulus sagt: *Ὁ νόμος ὀργὴν κατεργάζεται.* —

* * *

Und das levitische Gesetz, — was hat dieses gewirkt für die Zornesoffenbarung Jehovas? Vor allem müssen wir seine Wirkung unterscheiden von der des dekalogischen. Niemals ist die Zornesoffenbarung Jehovas wider sein Volk begründet worden durch den Ungehorsam gegen die levitischen Satzungen, er müsste denn zu trotzigem Frevel gediehen sein (Jes. 66, 17.), sondern die Verschuldung am Bundesgesetz der Tafeln ist es, welche Gottes Zorn über Israels Haupt herabgerufen. Somit wirkt das levitische Gesetz an sich nicht den Fluch wie das dekalogische — aber — so sagen wir nun zusammenfassend von seiner geschichtlichen Wirkung auf die Zornesoffenbarung Gottes: es hat innerlich

hin gewirkt auf die Entfremdung Israels von seinem Gott, indem es eine Gemeinschaft mit Israel geordnet, welche dessen Sünde beständig aufgedeckt und seinen Verkehr mit Jehova ihm zur Pein gemacht. —

Warum sich Gottes Zorn an Israel so geoffenbart, wie er sich geoffenbart, d. h., als Gericht der Vertilgung, ist uns durch die Natur des in die Worte von Sinai und ihrem Fluch gefassten Bundesverhältnisses klar geworden. Aber wie es kam, dass die Sünde in Israel sich zu solcher Reife entfaltete, dass die vorhandene Entfremdung zu freventlichem Abfall, zur Aufhebung seines heiligen Rechtes an Israel ausschlug, das würden wir nicht begreifen, wenn wir nicht am levitischen Gesetz den Schlüssel zu dieser Erscheinung hätten. In dem sich steigernden Abfall Israels ist die Absicht, d. h. das Walten einer treibenden Macht, welche ausserhalb Israels liegt, unmöglich zu verkennen. Es ist das Wachsen der Sünde eine Art Naturprocess, der seine Entwicklungsstadien hat und dessen Ende bereits an seinem Anfang erkannt wird[1]). Jene verborgene aber sicher wirkende Macht, die Israel in seinem Abfall vorwärts treibt bis zur letzten Reife, ist nun eben das Gesetz, sofern es Israel eine Gemeinschaft geordnet, welche dem sündigen Volk missfallen und es Gotte entfremden muss. Es mag das für den ersten Blick auffallend erscheinen, insonderheit nach dem, was wir oben von der Stellung des levitischen Gesetzes im Ganzen der Thora geäussert. Gottes Gnade und Langmuth gegen die Sünde, sollte man denken, prägt sich in jenen Verordnungen aus, welche alle nichts weiter bezwecken, als eine Form zu finden, in welcher das sündige Volk ohne Verletzung seiner Heiligkeit vor Jehova wohnen könne. — Aber so gewiss das der Fall ist, so gewiss ist auch das andre, dass nichts lauter redet von dem Ernst der Heiligkeit, von dem Eifer Gottes wider die Sünde, als eben das levitische Gesetz. Es bahnt wohl einerseits den Weg zu Jehova, aber es verschliesst ihn auch hinwiederum. Es fernt von Gottes Angesicht, es scheidet zwischen Jehova und Israel, es bezeugt Gottes Zorn wider die Sünder, es predigt in

1) Deut. 31, 14—21.

jedem Wort, dass er ein verzehrendes Feuer und führt so entweder zur Busse oder zur Entfremdung von Jehova. —

Beides finden wir in Israel — aber freilich das letztere mehr als das erstere. Wir finden eine tiefe Erkenntniss des natürlichen Sündenverderbens in Israel[1]), eine Anerkenntniss der Todeswürdigkeit des Menschen um desselben willen[2]), die Empfindung der Scheidung von Gott, die die Sünde mit sich führt[3]) und ein brünstiges Verlangen nach wahrer Reinigung[4]), nach Vergebung aller Sünden[5]), nach Wiederherstellung der durch die Sünde gestörten Gemeinschaft der Liebe mit Gott[6]). — Aber bei wie vielen finden wir diese Wirkung der Thora, wie viele finden in ihr die verborgene Weisheit, die uns züchtiget und tröstet zugleich? Das Volk im Ganzen und Grossen fühlte sich von der Gemeinschaft mit Jehova seinen Satzungen und Stiftungen abgeschreckt. Es ist eine offenbare Thatsache, dass niemals das Gesetz des HErrn in Israel in voller Uebung stand. Nur Fragmente finden sich; ganz vergessen war es zu Zeiten; wenige erschienen bei dem Heiligthum, selten feierte man die Feste, selten folgte man den Verordnungen[7]). Während so der Dienst Jehovas meist zu Boden lag, oder nur sehr mangelhaft in Uebung stand, war dagegen die Neigung zum Dienste fremder Götter eine wahrhaft ausserordentliche. Während Jehovas Heiligthum verfiel, entstanden Höhen und Haine, Altäre und Tempel der Götzen, und so massenhaft und mit solchem Eifer trat diess Alles auf, dass man wohl sah, das Volk suchte darin die Befriedigung, die es im Dienst Jehovas nicht fand[8]). Das vorexilische Israel fühlte sich abgestossen vom Dienste Jehovas

1) Ps. 51, 7. 8. 58, 4. vgl. Job. 14, 4. Ps. 14, 1—3. 19, 13. 14.
2) Ps. 143, 2. 130, 3. 90, 7. 8. 3) Ps. 51, 7—9. vgl. 10. 11. 130, 1.
4) Ps. 51, 12. 5) Ps. 130, 3. ff. 32, 1. f. 6) Ps. 102, 14. ff 42, 2. ff.
7) Man vgl. Jos. 5, 5. Jud. 17, 6 vgl. 8, 27. 1 Kön. 12, 26. ff. 14, 22 ff. 15, 11 ff. vgl. 2 Chron. 15, 17. 17, 3. ff. 1 Kön. 19, 14 ff. 2 Kön. 8, 16 ff. 26 f. c. 11. c. 14. 16, 2 f. 10 f c. 17. 2 Chron. 30, 1 ff. 21, 2—9. 23, 1—3 vgl. 34, 8—32. 2. Kön. 23, 21. ff. vgl. 2. Chron. 35, 1—19. Vgl. Schlier, d. Könige in Israel.
8) Man vgl. die Schilderungen bei Hos. 5, 4. 11, 1 ff. und Ez. 16. wo überall der Ueberdruss Israels an der Gemeinschaft mit Jehova

und seinen Ordnungen; nur ausserordentliche und seltene Zeiten sind es, wo der Einfluss mächtiger Persönlichkeiten wie Samuel oder David, Josaphat, Hiskia und Josia das Volk zum Dienst Jehovas nöthigt, während in der Regel für den Götzendienst vollste Empfänglichkeit vorhanden war. — Der Dienst Jehovas züchtigte die Sünde, aber der Götzendienst fröhnte ihr — darin liegt der Grund der Antipathie und Sympathie Israels. Wo wir vom Götzendienst Israels lesen, da lesen wir auch zugleich von den Sünden des Fleisches, die sich damit verbanden, während der Dienst Jehovas Busse und Heiligung der Herzen forderte, wenn er anders nicht ein Greuel Gottes sein sollte[1]) —

So ist es nun klar, warum Israel immer mehr von Gott abfällt und an die Götter der Heiden sich hingibt: der heilige Ernst, der im Dienst Jehovas sich offenbart, ist ihm innerlich zuwider; es will lieber der Sünde dienen, als sie an sich richten lassen, darum fällt es von Jehova ab und gibt ihn so gerne preis an die Götzen. Gottes Heiligkeit in seinem Gesetze treibt die Sünde von sich und der Sünder ergibt sich lieber dem Dienst der Dämonen.

Erst dann wenn wir diese intensive Wirkung des Gesetzes erkennen, lässt sich die extensive verstehen, und alsdann finden wir geschichtlich bestätigt, dass wirklich das Gesetz die Sünde zur Todesschuld und den Zorn Gottes zum Fluch des Todes gesteigert, indem es als Forderung des Eifers auf die Untreue Israels den Fluch legte, und als die Ordnung des Heiligen in die Sünden hinein trieb, welche der Fluch getroffen. —

III.

Aus dem Bisherigen ist offenbar geworden, dass durch das Gesetz der Zorn Gottes als Fluch über Israel gekommen ist, dass

und die Lust an fremden Göttern als ehebrecherisches, hurerisches Wesen (זָנָה אַחֲרֵי) erscheint

1) Es ist oft schwer zu unterscheiden, ob זָנָה in geistlichem oder fleischlichem Sinn gemeint ist — es geht beides in der Regel zusammen, und wo immer vom Götzendienst die Rede ist, erscheinen die Fleischessünden in ihrem unmittelbaren Gefolge. Vgl. Hos. 4, 13 ff. vgl. 8, 11 ff. bes. Ez. 16.

dieser Fluch mit der Schuld des Volkes gewachsen ist und sich an ihm immer völliger vollzogen hat. Hat er sich aber ganz und ohne Abzug erfüllt? Ist das letzte Gericht über Israel das Endgericht, in welchem dem Zorn Gottes seine letzte und totale Genüge geschehen ist? Diese Frage müssen wir verneinen angesichts der Thatsache, dass Israel auch nach dem äussersten Gericht nicht aufgehört hat zu sein und zu hoffen auf eine Zeit, wo der Bann des göttlichen Zorns gefallen und seine Erlösung gekommen sein wird. So hat also die Zornesoffenbarung, obwohl sie mit dem Gesetz begonnen, als absolutes Gericht sich zu erweisen, doch ihre Grenze und der durch das Gesetz auf Israel gelegte Fluch ist noch nicht vollzogen, sondern in Gnaden aufgehalten. — Da ergibt sich nun aber die dreifache Frage: 1) Wie weit ist die volle Wirkung des Fluches eingetreten und wie weit nicht? 2) Was hat sie noch aufgehalten, und 3) wie verhält sich Israel zu dem noch vorhandenen Fluch?

1) Zur Beantwortung der ersten Frage dient uns der Rückblick auf die Höhepunkte der göttlichen Zornesoffenbarung: wir meinen das Gericht über das Volk der Wüste am Anfang und das Gericht in seiner letzten Reife über das Volk des Exils. — Der HErr drohte damals das Volk ganz zu vertilgen wie einen Mann und Mose an die Stelle desselben treten zu lassen[1]), aber als es zur Ausführung kam, da traf das Urtheil nur das Geschlecht, welches die Zeichen und Wunder Jehovas gesehen[2]) — und dennoch den HErrn zehnmal versucht hatten, nur die Kinder sollten einkommen in's Land der Verheissung[3]). — Also traf das Zorngericht das Volk in allen einzelnen absolut Schuldigen, die den Herrn gelästert und sich wider ihn empört hatten[4]) und das Gericht ist an ihnen ohne allen Abzug vollzogen worden, jedoch ist das Volk nicht wie ein Mann, d. i. als Ganzes vertilgt worden, sondern durfte fortleben, um die Verheissung zu ererben. — So ging's bei dem Gericht am Ende wieder. Alle Gottlosen, die sich absolut

1) Ex. 32, 10. Num. 14, 12. 2) Num. 14, 23.
3) Num. 14, 31. 4) Num. 14, 23. vgl. v. 35.

nicht mehr züchtigen liessen, fielen dem schweren Gericht anheim[1]); Jerusalem fiel, das Heiligthum ward wüste, Jehova verliess seine Wohnung in Israels Mitte[2]), — aber ein Rest blieb übrig[3]) und Propheten vertraten die trostreiche Gegenwart Jehovas in ihrem Volk. Wieder also geschah es, dass alle Einzelnen, sofern sie Jehova unwiederbringlich verloren waren, seinen absoluten Zorn erfuhren, aber Israel als Ganzes wurde verschont.

2) Was war aber der Grund dieser Verschonung? Was hat dem vollen Lauf des Gotteszorns Einhalt gethan? Wir nennen ein doppeltes. Erstlich die Intercession der Knechte Gottes und die sie begleitende Busse des Volkes; und zweitens die Verheissungen und der Bund Jehovas mit den Vätern. Diese beiden Momente gehen durch die ganze Geschichte des göttlichen Zorns hindurch; sie sind die Mächte, die die volle Wirkung des Fluches über Israel aufhalten. Sehen wir weiter zurück auf die Offenbarungen des Zornes in der Wüste, so hat Mose durch seine Intercession den Zorn aufgehalten und diese hinwiederum ist wirksam geworden durch die sie begleitende Busse Israels[4]). — Diese Intercession aber stellt sich näher betrachtet als eine satisfactorische dar; denn er will sich selber aus dem Buch des Lebens gestrichen wissen[5]), oder er wird selbst ein Rächer der verletzten Ehre des HErrn[6]), damit Israel Schonung finde. Er setzt sein Leben als *λύτρον*, als das was dem Zorne Jehovas genüge thun soll. Es ist nicht eine einfache Fürbitte für Israel, sondern eine Anerkenntniss des Rechtes göttlicher Strafe und der Nothwendigkeit der

1) Vgl. Jes. 30, 13. f. 50, 11. 57, 21. 65, 1 — 7. Jer. 7, 20. 24, 8. ff. 29, 16. ff. „Den Gottlosen aber ist kein Friede". S. darüber weiter §, 9.

2) Ez. 10, 4. vgl. 18.

3) Jes. 7, 3 vgl. 10, 20. 21. 11, 16 vgl. 26, 20. 30, 15. Jer. 5, 18. Zeph. 2, 3. 3, 12. 13. u. s. f.

4) Vgl. Ex. 32, 11. 32. 33, 12. ff. 34, 9. vgl. 32, 27. 28. 33, 4. 6. — Num. 11, 2. 12, 13 14, 19. 16, 46. 21, 7.

5) Vgl. Ex. 32, 32. Num. 11, 15. vgl. Röm. 9, 3.

6) Ex. 32, 27. Num. 25, 4. 5.

Tilgung der Schuld durch Selbstdargabe seines Lebens in den Tod an der Stelle seines Volkes[1]). — Dem geht zur Seite die Busse Israels. Allen Schmuck legen sie ab; Todestrauer herrscht im Lager, man fühlt den Zorn, der über Israel lastet, man schreit um Gnade und Vergebung; und will so seinerseits wieder gut machen, was man verschuldet[2]). —

Wie Mose thaten Samuel[3]), Elia[4]), thaten alle Propheten, die der HErr zu Mittlern bestellt. Immer geringer freilich ward die Busse, die der Intercession zur Seite gehen musste — bis sie endlich ganz aufhörte. Da wurde aber auch die Fürbitte zu Schanden; nicht Mose und Samuel konnten das Zorngericht aufhalten, die Fluth des Grimmes dämpfen, und am Ende ward offenbar, dass alle menschliche Intercession Gottes Fluch nur zeitweise, nicht immer aufzuhalten, geschweige zu heben im Stande ist[5]). Aber bei alle dem hielt Jehova an dem Bunde fest, den er mit Israel in seiner Jugend gemacht: — wenn sein Zorn gestillt war eine Weile, wendete er sich wieder um seines Bundes willen[6]). Und das ist der objective Grund für die Geduld Gottes in seinem Zorn, nämlich die in gläubigem und bussfertigem Sinn ergriffenen Verheissungen. Erst die Berufung auf die Verheissungen oder den Bund mit den Vätern gab den Sieg über den Fluch des Zorns. So überwand Mose als er mit dem Zorn Jehovas rang[7]). So zeugen die Propheten, wenn sie den Sieg der Gnade über den Zorn verkünden von der Bundestreue des HErrn[8]). Die Verheissungen sind mächtiger als

1) Vgl. Bengel's Paraphrase von Ex. 32, 32. (bei Baumgarten, II, 108). *Condona iis; si non condonas, poenam in eos destinatam in me converte, i. e. ut Moses alibi* (Num. 11, 15) *loquitur, interfice me.* — 2) S. die obigen Citate.

3) 1. Sam. 7, 8. vgl. 12, 19. 23. Ps. 99, 6.

4) 1. Kön. 18, 36. ff. und dazu v. 40.

5) Jer. 14, 19. ff. 15, 1 ff. vgl. Ez. 14, 14—20.

6) Vgl. Ez. 16, 59. 60.

7) Vgl. Ex. 32, 13. 14. 34, 6. mit Num. 14, 13—19.

8) Z. B. Joel. 2, 13. (Vgl. Ps. 86, 5. 103, 8. 145, 8.) Mich. 7, 20. Jes. 54, 7—10. Hagg. 2, 5. f

die Drohungen, weil im Eifer die Liebe brennt; Gottes Gnade und Erbarmen triumphiren immer wieder über den Zorn und bewirken, dass es nicht gar aus wird mit den Menschen[1]). —

3) Aber dabei bleibt freilich vollkommen aufrecht wie wir sahen: 1) dass die bei aller Gnade trotzigen Feinde Gottes dem Fluch verfallen und ihn bis zum äussersten tragen müssen; 2) dass für diejenigen, welche der Macht des Zornes in die Arme fallen, die Verheissung nur Aufschub wirkt unter Voraussetzung der Intercession und der Busse. Daher hört die Macht der Verheissung zeitenweise auf, daher drängt seit dem Strafgericht des Exils der Eifer Gottes zum letzten grossen Gericht, weil Intercession und Busse aufhören, woraus hervorgeht, dass am Ende der Fluch Gottes seine absolute Erfüllung in der Strafe oder seine Wendung durch eine absolut wirksame Intercession finden muss. Und diess letztere ist der dritte Punkt, der hier besprochen sein muss. Der Fluch des Gesetzes wirkt fort, obschon er in seiner totalen Erfüllung aufgehalten ist, er lastet auf dem Haupte derer, die unter dem Gesetze stehen, denn der HErr ist ein eifriger Gott. Daraus folgt aber nun zum Schluss für die Zornesoffenbarung Gottes im Grossen und Ganzen aus dem Gesetze, dass ein Tag der Abrechnung kommen wird, wo alles wird bezahlt werden müssen, was der Fluch auf das Haupt des Sünders gelegt. Dieser Tag der Abrechnung ist bedingt durch das Vollmaass der Schuld und dieses Vollmaas kann nicht eher vorhanden sein, als das Vollmaass der Gnade vorhanden ist. Denn da die Verheissung den Zorn aufgehalten hat, so kann nichts mehr ihn hemmen für die, welche dagegen sich verschliessen. So weist uns denn das Gesetz nach seinem Wesen als die Macht des Fluches, nach seiner geschichtlichen Wirksamkeit als die unbefriedigte Macht des Fluches auf den Tag hin, wo die Handschrift des Gesetzes getilgt und bezahlt werden muss, was es fordert, wo Gottes Eifer seinen absoluten Triumph feiern wird über seine Feinde.

1) Die Grundstelle ist das grosse Wort Ex. 34, 6. 7., auf welches sich die Heiligen in Israel als auf das Fundament ihres Glaubens so gern berufen.

Damit ist die Aufgabe dieses §. gelöst. Wie es sein wird mit diesem Tag des HErrn, lehrt uns nicht mehr das Gesetz, sondern lehren uns die Propheten. Sie knüpfen da an, wo wir die Betrachtung der Einwirkung des Gesetzes auf die Zornesoffenbarung Gottes liegen lassen, und wir überlassen daher die weitere Ausführung vom Tag des HErrn dem §. 9. — Dagegen wenden wir uns jetzt zu dem anderen Faktor des auf den Tag des HErrn vorbereitenden Stadiums der Geschichte: zur Sühne des Alttestamentlichen Opfers in ihrem Verhältniss zur Offenbarung des göttlichen Zorns.

§. 8.

Die Sühne und Vergebung im Alten Bunde.

Das Gesetz wirkt den Fluch und das Ende desselben ist der Tag des Gerichts. Wie verhält sich nun zu der Wirkung des Gesetzes die Alttestamentliche Opfersühne? Ist sie vielleicht im Stande den durchs Gesetz gewirkten Gotteszorn zu stillen und aufzuheben? Wenn nicht, welches Verhältniss hat sie dann zur Geschichte des göttlichen Zorns? Unter diesem Gesichtspunkt betrachten wir die Sühne und Vergebung des Alten Bundes und untersuchen 1) die Sühne und Vergebung wie sie das Opfer bietet; 2) wie sie der Glaube fordert; 3) die Weissagung verkündet und leiten 4) über zu der Verkündigung vom ewig gültigen Opfer und der absoluten Endschaft des göttlichen Zorns.

I.

1) Das Wesen der Alttestamenlichen Opfersühne wird am sichersten aus der Bezeichnung derselben ermittelt werden. Da ist nun in der ganzen Opferthora für die Sühne nur ein Ausdruck gebräuchlich, nämlich das Verbum כִּפֵּר. Obwohl die Grundbedeutung dieses Verbums unzweifelhaft ist, so würde sie doch an und für sich noch nicht entscheidend sein, wenn nicht der Ausdruck der Thora gerade für die Opfersühne ein sehr ausgebildeter wäre.

Die Bedeutung von כִּפֶּר ist nun aber die des Deckens[1]), und zwar nie und nirgends in anderem Sinne als dem des Zudeckens. Diess geht hervor aus der constanten Verbindung von כִּפֶּר mit עַל oder בְּעַד. Die erste Bezeichnungsweise ist geradezu die gewöhnliche[2]), die letztere zwar seltener aber namentlich Lev. 16 angewendet[3]). Dagegen gehört כִּפֶּר c. Accus. fast[4]) nur den späteren Schriften an und heisst eine Sünde „vergeben", — ohne dass die Opfersühne dabei in Betracht kommt[5]), so dass also der Ausdruck für Opfersühne in der Regel kein anderer, als כִּפֶּר mit עַל oder בְּעַד ist. Man hat versucht das כִּפֶּר anders zu deuten, indem man neben einem Verbum כִּפֶּר von כָּפַר zudecken, noch ein Verbum denominat. von כֹּפֶר = das Lösegeld aufgestellt und diesem die Bedeutung von „zahlen" gegeben, aber die beständige Verbindung mit עַל oder בְּעַד weisst zu bestimmt auf den Begriff des Zudeckens hin[6]) u. der Ausdruck כִּפֶּר עַל bedeutet

1) Vgl. Fürst, Conc. S. 596. Das Vb. kommt mit Ausnahme von Gen. 6, 14, wo es im Kal steht und „überziehen" heisst, nur im Piel vor, und da nur von der Sühne oder Vergebung. Denn wenn auch die Grundbedeutung des Zudeckens in den späteren Schriften nicht mehr wie in der Opferthora (durch die Verbindung des Vb. mit עַל) sich geltend macht, so ist doch der Gebrauch des Wortes durch den der Opferthora für immer bestimmt: es heisst כִּפֶּר stets „versühnen", oder in Folge geschehener Sühnung vergeben

2) Fünfundfünfzigmal, wenn wir recht gezählt haben, steht in der Opferthora und einigen in ihrem Sprachgebrauch wurzelnden prophetischen Stellen das Verbum כִּפֶּר mit עַל.

3) S. Lev. 16, 6. 11. 17. 24. 9, 7. vgl. Ez 45, 17. 2. Chr. 30, 18.

4) Vgl. jedoch Lev. 16, 33 und dazu Deut. 32, 43. Ez. 43, 20., wo es vom Altare heisst der Priester soll ihn „bedecken".

5) Dan. 9, 27. Jes. 6, 7. 22, 14. 27, 9. 47, 11. Ps. 65, 4. 78, 38. Prov. 16, 6. — Völlig vereinzelt findet sich Deut. 21, 8 u. Num. 35, 33 כפר mit ל = Jemand vergeben.

6) So v. Hofmann, Schriftbeweis II., 232. ff., aber nicht auf Grund des Sprachgebrauchs der Opferthora, welcher in sich selbst so abgeschlossen und unzweifelhaft ist, sondern auf Grund dreier Stellen (Gen. 32, 21. Prov. 16, 14. und Jes. 47, 11.) wo כפר im Sinne von „bedecken" sich nicht aufrecht erhalten zu lassen scheint.

nichts andere s, als „eine Decke breiten über etwas". Die Sühnung die das Alttestamentliche Opfer gewährt ist also vor allem wesentlich Bedeckung. Hier fragt sich's nun: Wer breitet die Decke aus, worüber, womit und vor wem breitet er die Decke aus.

Die Opferthora antwortet auf die erste Frage immer auf die eine und selbe Weise, wenn sie sagt: הַכֹּהֵן כִּפֶּר [1]). Es ist Sache des Priesters den zu sühnen, der der Sühnung bedarf. Der Priester aber handelt hinwiederum als der von Jehova bestellte Mittler zwischen Jehova und der Gemeinde [2]). — Die Opfersühne ist demnach vor allen Dingen eine von Gott selbst bewirkte und geordnete. Niemand kann sich selbst versühnen, sondern wer versühnt sein will, kommt zum Priester Jehovas. Zum Andern aber ist sie nicht Jehovas eigenes Thun. Nicht Jehova selber sühnt, sondern er wird versühnt, indem, wie sich später zeigen wird, durch Priesterdienst aus seinem Angesicht entrückt wird, was seinen Zorn erweckt.

Die zweite der eben bezeichneten Fragen lässt sich ebenfalls aus der Opferthora leicht und sicher beantworten. In der Regel ist das עַל oder בְּעַד bei כִּפֶּר verbunden mit dem Personalpronomen [3]) des Opfernden. Sodann tritt aber dafür in dem mehr

Aber diess zugegeben — was verschlagen diese Stellen, gegen den klaren Sprachgebrauch der Thora, da sie, man mag sie nehmen wie man will, der Erklärung und Vermittlung bedürfen, also nicht geeignet sind, für die Bestimmung der Grundbedeutung von כפר zum Ausgangspunkt zu dienen. Vgl. übrigens Delitzsch, H. B. S. 840 und Ebrard A. K. Ztg. 1856 S. 1406, deren Bemerkungen wir uns anschliessen müssen.

1) Lev. 4, 20. 26. 12, 8. 14, 20. 31. 15, 30. 16, 32. 19, 22. Num. 15, 25. 28. u. ö.

2) Vgl. Bähr, a. a. O. II., 16. 203. f. Von Jehova geht das Sühnen als Gnadenanstalt aus (Lev. 17, 11.), durch den Priester aber vollzieht es sich, weil er seinem Beruf nach Mittler zwischen Jehova und der Gemeinde ist. Vgl. Ex. 19, 22. Lev. 10, 3. 21, 17. wo die Priester die Nahenden, Nahebringenden heissen, vgl. Bähr II., 16.

3) Lev. 4, 20. 2. 31. 3. 5, 6. 10. 1. 1. 26. 14, 18. 15, 15. 16, 18. u. a. v. St. Zu עליו tritt öfters (z. B. Lev. 4, 35) noch על חטאת. Also

feierlichen und darum vollständigen Ausdruck für die Sühne die נֶפֶשׁ des Opfernden als Object der Sühnung ein[1], — oder endlich die Sünde, עָוֹן, חַטָּאת ist als Gegenstand des Sühnakts[2]) genannt. Nehmen wir nun diese Bemerkungen zusammen, so ist also die Sühne des Alttestamentlichen Opfers ein Zudecken des Sünders, rücksichtlich seiner Sünde. Die Redensart כִּפֶּר עָלָיו ist abgekürzt aus כִּפֶּר עַל נַפְשׁוֹ[3]), und נֶפֶשׁ steht für Person. Der Mensch, der eine Sünde hat, bedarf der Bedeckung derselben, damit er nicht um ihretwillen der Strafe anheimfalle. Ist die Sünde bedeckt, so ist er selbst geschützt, denn die Ursache der Strafe ist aus dem Gesichte des Richters gethan.

Womit wird nun aber der Sünder bedeckt? Die Opferthora antwortet hierauf Lev. 17, 11: das Blut decket, — und warum das Blut? Weil es Träger der Seele oder des Lebens des Opferthiers ist. Es ist also offenbar die Nephesch des Thiers in der Opfersühne eine Decke für die Nephesch des Opfernden. Wiefern? Das können wir hier nicht beantworten, ohne eine letzte Frage zu beantworten.

Wenn nämlich die Sühne des Alttestamentlichen Opfers ein Zudecken der sündigen Seele durch's Blut des Opferthiers ist — wovor wird der Mensch dann bedeckt? Antwort der Opferthora: לִפְנֵי יְהוָה[4]). Erst durch diesen Ausdruck gewinnt die Sühne des Alttestamentlichen Opfers sofern sie eben כַּפָּרָה d. i. Bedeckung ist, ihr volles Licht. Die sündige Seele

die Person rücksichtlich der Sünde oder die Sünde an der Person wird zugedeckt.

1) Ex. 30, 15. Lev. 17, 11. Num. 6, 11. 31, 50.

2) S. S. 163, Note 3. u. vgl. Lev. 5, 13. 18. 19, 22. u. a. Num. 6, 11.: כִּפֶּר עָלָיו מֵאֲשֶׁר חָטָא.

3) Vgl. Bähr, a. a. O. II, 204. Nur möchte ich nicht wie Bähr mit Rosenmüller stimmen, wenn er als die vollständige Redensart bezeichnet כפר על חטאת נפשו. Wenn das richtig wäre, so würde in der abgekürzten Redeweise für das Personalpronomen חטאת stehen. Die Person ist bei der Bedeckung das eigentliche Object, mit der Sünde ist sie selbst gedeckt.

4) So Lev. 10, 17. 14, 18. 29. 15, 15. 16, 30. vgl. Jer. 18, 23. u. a.

des Menschen muss verwahrt werden gegen den Feuerblick Jehova's, denn Jehova wohnet in Israel als ein Feuer, welches alles Unreine verzehret. Wer sich nicht verwahrt, und zwar gerade so, wie Jehova selbst es ihm geordnet, steht in Gefahr von dem Zornesfeuer des eifrigen Gottes vertilgt zu werden[1]). — Nun verstehen wir, wiefern die Opfersühne ein Zudecken des Menschen ist, — wir erkennen damit überhaupt die Stelle, welche die Opfersühne im Ganzen des theokratischen Organismus einnimmt: sie ist nicht Aufhebung der Scheidewand zwischen Jehova und Israel, sondern Schonung der Sünde oder besser des Sünders, thatsächliche Bezeugung, dass die Sünde nicht hindern soll in Gemeinschaft mit Jehova zu treten, dass Jehova selbst für eine Decke des sündigen Menschen sorgt und sie verwahrt gegen seinen Zorn, wie er es gethan, als er die schamwürdige Blösse des Menschen deckte im Paradiese. — Daraus wird nun klar, wiefern gerade das Blut das Sühnmittel für den Sünder ist.

Der Leviticus 17, 11. sagt: כִּי הַדָּם הוּא בַּנֶּפֶשׁ יְכַפֵּר und man darf hier das בְּ in בַּנֶּפֶשׁ nicht anders als instrumental fassen, — die anderen Auffassungen sind bereits genügend wiederlegt worden[2]), und man hat also zu übersetzen: „denn das Blut — es sühnet mittelst der Seele". Also weil im Blute die Seele ist, so ist es von Gott bestimmt worden, Sühnmittel d. i. Decke zu sein und weil es Decke sein soll für die sündigen Seelen, so ist also eine Seele die Decke für die andere[3]). Daraus ziehen wir mit Winer u. A. den Schluss, dass damit der Grundsatz zur

1) Vgl. Delitzsch, a. a. O. „Vor wem werden denn Sünde und Sündiges und Unreinheit und Unreines bedeckt? Antwort: Vor Gott dem Heiligen, dem Sünde und Unreinheit ein unerträglicher Anblick sind, oder was dasselbe, vor Gottes Zorn, der gegen alles, was sündhaft und unrein ist, entbrennt und es verzehrt; die Sühne ἐξιλασμός ist Aufhebung des Zorns". (Sir. 16, 11.).

2) Vgl. Keil, a. a. O. S. 68.

3) Winer macht R. W. II., 544. ebenfalls auf diesen Parallelismus von נֶפֶשׁ u. נֶפֶשׁ in Lev. 17, 11. aufmerksam, und zieht daraus den gleichen Schluss, indem er jede andre Auffassung als „künstlich" abweisst.

Geltung kommt, „Seele für Seele", d. h., dass die Seele des Thiers für die Seele des Menschen als Ersatz eintritt, und dass er um ihretwillen Schonung findet für sein verwirktes Leben. Dass dieser Schluss richtig ist, erweist sich aus folgenden Gründen:

1) Gerade an den Act der Blutsprengung knüpft sich der Vollzug der Sühne[1]). Da nun aber in diesem Act das Blut Jehova zugeeignet, nicht aber der Sünder damit besprengt wird, so kann das Blut eine Decke des Sünders nur sein, sofern es Jehova dargebracht worden ist. In dem Augenblick und damit, dass es ihm dargebracht wird, wird es dem Opfernden zur Decke; d. h. lässt es Jehova dem Sünder als solche gelten. Die Sühnung ist also Wirkung der *αἱματεκχυσία*, — Jehova lässt für die Nephesch des Thiers die Nephesch des Menschen frei. Er will demnach seine Sünde nicht mehr ansehen, das Feuer seines Zorns nicht wider dasselbe entbrennen lassen, sondern ihrer verschonen. Sonach ist das Blut des Thiers oder das Jehova dargegebene Leben des Opferthiers Jehova das Aequivalent für das Leben des Sünders: es tritt für ihn ein, weil es Jehova laut Lev. 17, 11. für ihn eintreten lassen will. —

2) Dabei ist nun offenbar vorausgesetzt, dass das an den Altar gegossene Blut Dargabe des eigenen Lebens in den durch die Sünde verwirkten Tod in sich schliesst. Hat aber wirklich die שְׁחִיטָה die Absicht, Jehova das Leben des Thiers zu geben als Ersatz für das eigne? Dass diese Idee in der Thora wohl-

1) Man ersieht diess daraus, dass da wo der Sühnritus am genauesten dargestellt ist bei dem grossen Versöhnungsopfer die Formel כִּפֶּר הַכֹּהֵן עָלָיו unmittelbar mit dem Act der Blutsprengung verbunden ist. Vgl. Lev. 16, 15. 16. mit Hebr. 9, 22: *χωρὶς αἱματεκχυσίας οὐ γίνεται ἄφεσις.* Indem das eine geschieht und Jehova es geschehen lässt, geschieht auch das andre. Die זְרִיקָה ist desshalb der Höhepunkt im Sühnact, der eigentliche Sühnevollzug, wesshalb sie liturgisch am meisten sich entwickelt und ganz von der Idee der Sühne durchdrungen ist. Von der allgemeinsten Weise der Applikation durch's Ausgiessen an die heilige Stätte, zum Sprengen oder Streichen an den Brand- und Räucheraltar, ja an die Kapporeth steigert sie sich, je nach dem es der Sühnact erfordert.

begründet ist, lehrt jener herrliche Vorgang, wo Mose als Mittler Israels sein eigenes Leben für das verwirkte Leben Israels bietet. Aber ob die שחיטה diese Bedeutung wirklich gehabt? Zunächst erinnern wir daran, dass das Opferceremonial anerkanntermassen in allen einzelnen Acten bedeutungsvoll ist, — so doch gewiss auch im Acte der Tödtung des Opferhtiers [1]). Dass sie von dem Opfernden *und* nicht vom Priester vollzogen wird, hat man geltend gemacht als Grund gegen ihre Bedeutsamkeit; aber dieser Grund trifft nur unter der Voraussetzung, dass die Tödtung den *durch Jehovas Vertreter zu vollziehenden Straftod* symbolisire. Allein diese Voraussetzung theilen wir nicht. Die *Strafe* soll ja eben an dem Opfernden *nicht* vollzogen werden, er soll Schonung finden. Nicht Strafe (mulcta), sondern *Opfertod* will die שחיטה sein. *Der Opfernde tödtet sein Thier selbst, zum thatsächlichen Zeugniss, dass sein Leben dem Zorn Gottes verfallen sei.* Er tödtet das Thier und vermittelt so, dass der Priester das Leben desselben nehmen und vor Gott bringen kann im Namen des Opfernden. Dieser aber fleht indem er das Blut seines Opferthiers dem Priester selber in die Opferschaale giesst, es möge Jehova das für seine Seele nehmen und um desswillen sein schonen. Desswegen eben geht die *Handauflegung* und in ihr die *Beichte* der Tödtung voraus [2]).

1) Es ist wohl zu viel, wenn Delitzsch (Hebräerbrief S. 426. f. u. ö.) behauptet, die שחיטה stehe ausser der eigentlichen Opferhandlung, zu welcher das priesterliche Auffangen des Blutes der erste Schritt sei. Wie verhält sich's dann mit der סמיכה die *vor* der שחיטה steht, Lev. 1, 4. in so nahen Zusammenhang mit der כפרה tritt, und *immer* als Erforderniss des Opferritus genannt ist? Sollte die Tödtung durch den Opfernden, die ebenfalls immer ausdrücklich genannt wird, *und die der* סמיכה *folgt*, auf einmal „ausserhalb der Opferhandlung stehen“, sollte sie nicht eben das zweite Glied in der Kette sein und mit der סמיכה zusammen die Sühnung *subjectiv* bedingen, während die קבלת הדם und זריקה den *objectiven* Grund der Sühnung bilden? Vgl. Ebrard, Allg. Kirchenzeitung 1856, 1416.

2) Dass die Handauflegung *Sündenübertragung* gewesen sei, bezeugt die Opferthora nicht; was sie Lev. 16. beurkundet, ist, dass man die Sünden über dem Haupt des Opferthiers bekannte, dass man beichtete.

Diese muss im Licht der vorangehenden Beichte und als ihr thatsächlicher Ausdruck betrachtet werden[1]). Es verhält sich mit dem Opfer in dieser Hinsicht wie mit der Reinigung. — Jehova lässt aus Gnade gelten, was der Mensch thut, weil er damit thatsächlich bekennt, dass er den göttlichen Zorn verdient und die Sühnung einst bussfertig annehmen werde, die der HErr selbst für ihn beschaffen wird. Röm. 3, 25. 26.

So wird also die Sühne dadurch gewirkt, dass dem HErrn in bussfertiger Gesinnung das Leben des Opferthiers anstatt des eigenen durch die Sünde verwirkten dargebracht wird, dass Gott sich solches gelten lässt, um desswillen des Sünders schont und seinen wohlverdienten Zorn von ihm wendet.

2. Aus dieser Bestimmung des Wesens der Alttestamentlichen Opfersühne ergibt sich von selbst, welchen Werth die darauf ruhende Vergebung habe. Sie kann nicht in dem Sinne gemeint sein, dass der Sünder durch sein Opfer Tilgung seiner Sünde gewonnen hätte, so dass nun Gottes Missfallen nicht mehr auf seiner Person läge und er für den geachtet würde, der keine Sünde hat. Wir drücken den Sinn der Vergebung aus durch den Namen Verschonung, sofern sie das Verhältniss zum Sünder, und mit dem Namen Uebersehen, sofern sie das Verhältniss Gottes zur Sünde betrifft.

Dem scheint nun allerdings zu widersprechen, dass in mehreren Stellen der Opferthora als Folge des כִּפֶּר ausdrücklich steht וְנִסְלַח לוֹ[2]). Wirklich hat sich Keil darauf berufen, um der Auffassung eine Stütze zu geben, vermöge deren er כִּפֶּר im Sinne von Wegschaffen der Sünde erklärt[3]). Seit Bähr ist es nämlich üblich geworden zu sagen, das Bedecken in כִּפֶּר sei = wegschaffen,

1) Darum heisst das Altestamentliche Opfer Ebr. 10, 4 eine ἀνάμνησις τῶν ἁμαρτιῶν, in welchem Ausdruck das Bekenntniss jedenfalls eingeschlossen ist. Vgl. Delitzsch z. d. Stelle. Das Bekenntniss der Sünde ist das Wesentliche am Altestamentlichen Opfer, darin hat es seinen Werth und seine Bedeutung.

2) Vgl. Lev. 4, 20. 26. 35. 5, 10. 13. 16. 18. 19, 22. Num. 15, 25—28.

3) Vgl. a. a. O. S. 72.

weil das was zugedeckt wird, nicht mehr da ist[1]). Aber diess ist gewiss ein Irrthum. Was zugedeckt ist, ist unsichtbar gemacht, so lange es die Decke hat, aber es ist noch da. Das ist ja eben das Eigenthümliche, dass die Altestamentl. Opfersühne die Sünde vor dem Feuerblick Jehova's zudeckt, d. i. sein Verschonen erwirkt, sie aber nicht aufhebt. Wenn man diess verkennt, so hebt man den Unterschied der Alt- und Neutestamentlichen Sühne auf. — Und diess wird auch durch die Hinweisung auf die Stellen, wo als Wirkung der Kapparah die Selichah genannt ist, nicht anders. Denn jenes סלח besagt im Grunde nichts anderes, als dass die Schuld, welche einer durch die zu sühnende Sünde sich aufgeladen hat, nicht an ihm gefordert werden soll. Diese Schuld, das was er auf sich geladen durch seine Sünde, ist aber in concreto nichts anderes, als die Tilgung aus der Gemeinde. Man erkennt das ganz deutlich aus Num. 15, 24—31. Wenn ein Einzelner oder die ganze Gemeinde sich unwissend versündigt, so sollen sie ein Sündopfer bringen und es soll ihnen erlassen sein, was sie gesündigt. Dann folgt gleich darauf, wenn aber einer aus Frevel dasselbe thut, was hier der Gemeinde oder dem unwissenden Einzelnen erlassen worden ist, so soll solche Seele die Schuld tragen und ausgerottet werden. Was also jenes סלח in sich schliesst, ist hier aus dem Gegensatze klar: die Sünde wird gebüsst durch Ausrottung, Erlass der Sünde ist also nichts anderes als Verschonung oder Nichtausrottung aus dem Volke[2]). Dasselbe wird

1) S. Bähr a. a. O. II, 202. „Was zugedeckt wird ist nicht mehr sichtbar, und darum so gut wie verschwunden, wie nicht mehr da. Daher nach hebr. Sprachgebrauch Zudecken so viel ist als Aufheben, Wegnehmen, Vernichten. — — Durch die Sühne wird also das, was Gott zuwider, was ihm entgegen ist, was die Verbindung und Gemeinschaft mit ihm hindert, vertilgt, aufgehoben, vernichtet." — Im directen Gegensatz dazu steht Ebr. 10, 4 Act. 13, 37 und Röm. 3, 24. 25.

2) סלח hat seinen Gegensatz an נָשָׂא = eine Sünde tragen als Schuld, welche die Tilgung des Sünders mit sich bringt. Demgemäss ist seine Bedeutung: eine Sünde erlassen, d. h. die Strafe der Tilgung

noch deutlicher aus einer zweiten Stelle, wo סלח steht: wir meinen Num. 14, 19. Diese Stelle bezeichnet den Moment in der Geschichte Israels, wo das Volk für seinen zehnmaligen Abfall das längst verdiente Gericht der Vertilgung erfahren soll, und zwar sofort. Da bittet Mose für das Volk. Wie Jehova bisher vergeben, so wolle er auch jetzt vergeben. Darauf antwortet Jehova: — סָלַחְתִּי und im folgenden Verse verkündet er dann seine Verherrlichung durch die Bestrafung des abtrünnigen Geschlechts mit dem Ausschluss von dem Verheissungslande. Daraus sieht man ja diess ganz deutlich, dass סלח nicht schlechtweg Tilgung der Sünde ist. Denn wenn die Sünde getilgt ist, so kann sie nicht nachher noch geahndet werden. Das was in jenem סלחתי gegeben war, ist nichts anderes als eine Modifikation des Zorngerichts dahin, dass wenigstens die Nachkommen der abtrünnigen Generation in's Land der Verheissung einkommen. Dennoch steht סלחתי. Diess kann sich also nur beziehen auf den Vollzug der durch die Sünde, welcher die סְלִיחָה gilt, verwirkten Strafe. Diese kann ganz oder theilweise aufgehoben, sie kann verschoben sein, — immer ist es dann eine סליחה. Die wahre Bedeutung von סליחה ist also an sich jedenfalls nicht die Sündentilgung, nicht die Aufhebung der Sünde, so dass sie ihre Wirkung schlechthin verliert.

Dieser mehr negative Beweis wird aber positiv bestätigt durch die Zeugnisse des Neuen Testaments. Erstlish besagt Ebr. 10, 4. dass der Böcke und Kälber Blut die Sünden nicht wegnehmen (ἀφαιρεῖν) und die Gewissen nicht völlig machen können (τελειοῦν). Zweitens bezeugt Act. 13, 37. f. dass man im Gesetz von den Sünden nicht gerechtfertigt werden konnte, dass Rechtfertigung vor Gott (δικαίωσις) und Sündenvergebung im Sinn der Tilgung (ἄφεσις) erst durch Christum verkündigt werde. Endlich bezeugt Röm. 3, 24. 25. geradezu, dass für die vor Christi Sühnopfer begangenen Sünden nur πάρεσις stattgefunden, dass eben weil die Sünden nur übersehen worden, Christi Opfer nöthig ge-

am Sünder nicht vollziehen. Dabei hat der Sünder die Sünde noch, und es kann eine Zeit kommen, wo sie geahndet wird; vgl. Ex. 32, 14. 34 mit Num. 14, 19 ff.

wesen sei, um sie zu sühnen und dass die mit Christi Opfer eingetretene Zeit hinsichtlich der Sündenvergebung eine neue sei, (ὁ νῦν καιρός), welcher sich von der früheren als von der ἀνοχή τοῦ θεοῦ unterscheide. Bei diesen klaren Zeugnissen des N. T. unterliegt es keinem Zweifel, dass die סליחה des Alttestamentlichen Opfers nicht mehr als Erlass der durch die Sünde erwirkten Strafe, nämlich der Austilgung aus der Gemeinde Jehovas in sich schloss, also wesentlich ein Verschonen war. Auch diess Verschonen war für Jehova nur möglich im Blick auf das vollkommene Opfer Christi, aber erst mit diesem trat die wahre, volle Vergebung ein, die ἀφαίρεσις oder die Gerechtigkeit vor Gott, welche nicht bloss Schonung findet, sondern freien Zugang zu Gott, — während der Opfernde nach wie vor von Jehova geschieden blieb und weiter nichts hatte als das Bleiben in der Heilsgemeinde, in deren künftiger Vollendung auch seine mit beschlossen war[1]).

II.

Wie verhalten sich nun aber zu der Sühne des Opfers und der durch sie erwirkten Vergebung der Sünden die geschichtlichen Zeugnisse von dem Bewusstsein Alttestamentlich Gläubiger rücksichtlich ihrer Sündenvergebung und ihres Gnadenstandes?

1) Wenn wir zur Beantwortung dieser Frage wie billig vom Psalter ausgehen, so nehmen wir wahr, dass dem Gläubigen des Alten Bundes ein Bewusstsein innewohnte von der Wirkung der menschlichen Sünde für Gottes Stimmung gegen den Sünder: die Sünde, die vor Gott geschieht, erweckt seinen Zorn und wird darum in ihrer Wirkung als Last des göttlichen Zorns empfunden, ja sie hat gerade darin ihren Stachel, dass sie den Sünder dem

1) Darnach muss sich modifizieren, wenn Kurtz, a. a. O. S. 39. ff. den Widerspruch, der für seine wie für Bähr und Keils Auffassung des כפר als eines Wegschaffens aus Ebr. 10, 4. erwächst, durch die Hinweisung auf das rückwirkende Opfer Christi, lösen will, welches dem Alttestamentlichen Opfer seine sündentilgende Wirkung verleihe. Christi Opfer wirkt gewiss durch die ganze Zeit vor seinem Vollzug, aber nicht zur Aufhebung, sondern zur Nachsicht der Sünde. Er sühnt in seinem Opfer auch die nachgesehenen Sünden.

heiligen Zorne überliefert[1]). Darum sehnt sich der Sünder seiner Sündenschuld los zu werden, um wiederum ein Verhältniss der Gnade d. i. Errettung aus den Strafverhängnissen und Frieden mit Gott zu gewinnen[2]) Wir finden daher die sehnsüchtige Bitte um Vergebung, um Aufhebung des göttlichen Zorns und Wiederherstellung des alten Gnadenverhältnisses und nicht allein diess — wir finden auch die Gewähr dieser Bitte, den Preis der erlangten Vergebung und die Freude über die wiedergewonnene Gnade des HErrn; — mit einem Wort: der Alttestamentliche Gläubige bittet nicht bloss, sondern er getröstet sich auch der Vergebung seiner Sünden[3]).

2) Wodurch aber versühnt er den göttlichen Zorn und erlangt er wiederum Gnade? Durch's Opfer oder durch etwas anderes? Als Antwort hierauf müssen wir uns sagen, dass an keiner Stelle im Psalter zu lesen ist, ein Alttestamentlich Gläubiger habe für seine Sünden ein Opfer gebracht, und um seines Opfers willen habe er Vergebung erlangt. Im Gegentheil tritt die Vergebung der Sünden zum Opfer in einen gewissen Gegensatz[4]). Nicht zwar zum Opfer seiner Idee nach; wohl aber zum Opfer in seiner blossen äusserlichen Thatsächlichkeit, als *opus operatum*. Das Opfer erscheint in den Psalmen rücksichtlich der Sündenvergebung entwerthet, sofern es eine Leistung an Gott ist, — es offenbart sich aber in seiner Idee und in seiner Idee hat es vollen Werth, und ist sogar geradezu Bedingung zur Vergebung der Sünden[5]). In dieser idealen Auffassung ist es ja thatsächlicher Ausdruck der Busse, und die Busse, wie sie sich im Bekenntniss der Sünde und im Selbstgericht vollzieht, erscheint überall als die *conditio sine qua non* der Vergebung. Die Vergebung wird nur dem Beichtenden zu Theil, wer wahrhaft beichtet, empfängt sie, wer nicht, wird abge-

1) Vgl. Ps. 90, 7—9. 6, 2. 32, 2—4. 38, 2—15. 40, 13. 102, 2—13. 143, 2. u. a.

2) Ps. 25, 6- 7. 17. 18. 51, 9. 10. 39, 8—14. 65, 4. f. 85, 6. ff. u. a.

3) Ps. 32, 1. 5- 103, 10. 11. 130, 4. 7. 8. 85, 2. 3. u. a.

4) Ps. 50, 7. 8. 22—23. 51, 19. f. 40, 7—9. 69, 31. f. 24, 1—6. 16. Jer. 7, 22. f.

5) Ps. 51, 19. vgl. 21. Dazu Delitzsch, Psalter I., 406.

wiesen[1]). Sofern nun wie gesagt das Opfer thatsächliche Busse ist, ist es in den' Psalmen in seinem Werth gelassen. Es hat also zwar nicht objective, aber subjective Geltung. Eine objective Sühne leistet aber der Sünder nicht.

3) Indem nun aber so im Glaubensbewusstsein der Alttestamentlich Heiligen die Wahrheit immer mehr erkannt wird, dass Opfer als äusserliche Leistungen an und für sich nicht im Stande seien Gnade und Vergebung zu wirken, dass sie vielmehr nur als Zeichen bussfertiger Gesinnung vor Gott gelten, — schafft sich zugleich der andere Satz immer mehr Raum, dass der objective Grund der Sündenvergebung allein in der erbarmenden Gnade, oder in der Bundestreue Jehovas zu suchen sei. Dafür hatte Gott selbst in seinem Worte die Bestätigung gegeben, und zwar in jener feierlichen Verkündigung als er vor Mosis Ohren rief: „Gnädig und barmherzig, geduldig und von grosser Güte und Treue — ist der HErr“[2]). Dieses Wort bildet von da an den Glaubensgrund des frommen Israeliten; auf dieses Wort hin hofft er die Vergebung aller seiner Sünden[3]); er hofft sie um so sicherer, als der HErr dieses Wort von seinem Namen in Israel durch so viel Thatzeugnisse bekräftigt hat. Denn so oft auch Israel seinen HErrn zum Zorn gereizt, immer hat er wieder die Sünde vergeben und sich von seinem Zorn gewendet[4]). Auf dieses Doppelzeugniss in Wort und Geschichte, nicht auf das Opfer beruft sich der Israelit, wenn er Vergebung seiner Sünden erfleht. —

4) Darnach bemisst sich nun aber auch der Werth, d. i. die Wirkung der Sündenvergebung, deren sich der Israelite getröstet. Sie ist je nachdem wir sie betrachten eine vollkommene und eine unvollkommene. Vollkommen und darum eine Ursache hohen Lobes und seliger Freude ist sie, weil sie in der Verheissung Je-

1) Ps. 32, 3—5. 38, 19. 51, 5—8. u. a.

2) Ex. 34, 5. 6.

3) Ps. 103, 3—7. vgl. mit V. 8. 86, 5. 15. Joel. 2, 13. Neh. 9, 17. Ps. 51, 3.

4) Ps. 85, 1. ff. Herr, der du vormals bist gnädig gewesen deinem Lande, der du die Missethat vormals vergeben hast, — tröste uns Gott u. s. w. Vgl. Ps. 78, 38. ff. u. a.

hovas, und seinen Heilsoffenbarungen so gewissen Grund hat[1]). Aber unvollkommen ist sie, weil sie nicht auf einer objectiven Thatsache der Versühnung und Versöhnung, sondern auf der Verheissung ruht, welche Jehova Israel gegeben, und welche der Einzelne auf sich anwenden muss. Die Sündenvergebung ist nicht ein für allemale da, sondern für jede einzelne Sünde ist der Schluss des Glaubens nöthig, Jehova werde auch diese Sünde vergeben, wie er die andern vergeben hat. Die Sündenvergebung des Einzelnen ruht nicht sowohl in seinem Einzelverhältniss zu Jehova, so dass Jehova die Vergebung ihm persönlich versiegelt hätte, sondern beruht in der Gliedschaft am heiligen Volke[2]). Weil man Israelite ist, Gott aber Israel gnädig ist und mit ihm im Bunde steht, so hofft der einzelne Israelit auch Vergebung seiner Sünden. Daraus folgt aber sofort auch das andere, dass die Sündenvergebung zwar dem, der sie hat wieder Friede mit Gott gewährt aber keinen andern als er ihn vorher auf Grund seiner Zugehörigkeit zu Israel hatte. Die Sündenvergebung ist auch für David ein הֶעֱבִיר = πάρεσις 2. Sam. 12, 13. Sie macht dem Israeliten nur gewiss, dass er innerhalb der Heilsgemeinde bleiben und Theil haben soll an Jehovas Gnadengegenwart und seinen Verheissungen, aber er hat eben nicht mehr als das Volk hat, — nämlich Verschonung für den Tag des Heils, — darum wartet er mit seinem Volke trotz der empfangenen Ver-

1) Vgl. das אַשְׁרֵי in Ps. 32, 1.; — dazu die Freude des 103. Ps. über die Vergebung; die Gelübde des 51. Ps. für die Vergebung der Sünde u. a St.

2) Vgl. Ps. 105, 8. 106, 4. 6—8. 114, 5. Dagegen spricht nicht Davids Geschichte, wo Nathan die Absolution persönlich zueignet, denn David ist *praecipuum membrum ecclesiae;* seine Sünde und ihre Vergebung wirkt auf das gesammte Reich. Ebenso verhält sich's mit Hiskia. — In den gewöhnlichen Fällen des Lebens gibt es nicht wie im Neuen Bunde ein Amt der Versöhnung. Der Einzelne eignet sich die Vergebung zu, die der Priester am Versöhnungstag dem ganzen Volke spricht, oder die in der Verheissung für Israel enthalten ist.

gebung immer noch auf eine Zukunft, welche die volle Vergebung bringen soll, nämlich die Erlösung von den Sünden [1]).

5) Diess alles erweist sich daraus, dass derjenige, welcher sich der Vergebung seiner Sünden getröstet, doch in derselben Ferne von Gott, in derselben Furcht vor Gott, in demselben Grauen vor dem Tode sich findet, wie sein ganzes Volk. Er fühlt in alle dem, dass der Zorn Gottes über das sündige Israel und die sündige Menschheit noch nicht aufgehoben ist, sondern einst erst aufgehoben werden wird. Er wird seiner nur dadurch mächtig, dass er an der Hoffnung einer vollen Erlösung seines Volkes bleibt, welche auch ihm das Ende des Zornes bringen wird. Im Einzelnen angesehen hat also auch der Absolvirte erstlich noch das Gefühl der Ferne von Gott. Auch der Fromme muss Jehova's Angesicht immer erst suchen [2]). Es ist ihm nicht immer ohne weiteres gewiss, dass der HErr sein HErr und ihm gnädig ist; er muss sich dess immer von neuem versichern und von neuem versichern lassen [3]). — Das alles kann seine Würdigung nur vom Neutestamentlichen Standpunkt aus finden. Man muss diese Seufzer der Frommen lesen, im Blick auf die παῤῥησία des Neutestamentlichen Frommen, im Blick auf die Glaubenszuversicht und Freudigkeit des Gerechtfertigten [4]), um zu verstehen, was wir meinen. Es ist das auf Grund geschehener Gnadenthaten gefasste Vertrauen auf Gottes Erbarmen und Langmuth, welches sich Gottes getröstet und in ihm sich birgt; welches seine Gnade fasst und sich ihr ergibt; aber es ist noch etwas zwischen Gott und den Seinen; das gläubige Gemüth muss durch den Zorn sich immerzu hindurch ringen zur Gnade, es muss hinter dem Zorn die Liebe fassen und das Ende des Zorns ist ihm zwar gewiss, aber es liegt ihm in der Zukunft [5]).

1) Ps. 130, 7. 8. 131, 3. 90, 16. 17. vgl. 51, 20. 21. 85, 6—14. u. a.

2) Ps. 10, 1. 13, 1. (vgl. Hab. 1, 2.) 27, 9. 42, 1. ff. 43, 3. ff. 44, 25. 63, 2. 71, 12. 80, 4. 8.

3) Ps. 14, 7. 25, 6. 7. 18. 40, 13. f. 41, 5. 69, 17. 18. u. a.

4) Eph. 3, 12. Ebr. 3, 6. 4, 16. 10, 19. ff. 1. Joh. 3, 21. 5, 14

5) Ps. 77, 8—10 85, 1—8. vgl. V. 9. ff. u. a.

Da es also nur ein Schluss des Vertrauens auf bisherige Gnadenerweise ist, vermöge dessen in einzelnem Fall Gottes Gnade errungen wird, Gott aber als der Heilige dem Sünder sonst ferne steht, so prägt sich denn auch die Alttestamentliche Frömmigkeit d. h. das rechte Verhalten des Einzelnen zu Gott ganz von selbst als Furcht vor Gott aus[1]). Es ist ein wesentliches Merkmal des Alten Bundes, dass die Gottesfurcht als Anfang alles Guten bezeichnet wird, welcher die Verheissung gehört[2]). Im Neuen Bund tritt an die Stelle der Furcht die Liebe, wie an die Stelle der Scheidung zwischen Gott und den Menschen der freie Zugang zu Gott[3]). — Wie kommt das doch, wenn das Glaubensbewusstsein Gott nicht vor allen Dingen als den Heiligen, der Sünde Zürnenden, sie Ahndenden gegenwärtig hat? Stimmt das nicht viel mehr zum Gesetz und seinem Fluch, als zum Evangelium? In heiliger Furcht wohnt der fromme Israelit vor Jehova; wer von der Furcht abweicht, weicht von der Frömmigkeit selbst ab. Dabei ist allerdings auch das der Gegenstand gläubiger Gewissheit, dass der Israelit an Jehova Alles hat, dass er sein Trost und sein Theil ist und dass er ihn hernach aufnehmen wird in seine Herrlichkeit, — aber durch Kampf zum Sieg, auch durch den Kampf des Glaubens; es ist alles Glaubens-Schluss, nicht Glaubens-Gewissheit und darum Glaubens-Zuversicht der Kinder Gottes im Neuen Bunde[4]).

Am allermeisten aber bewährt sich unsre Anschauung an der Weise wie auch fromme Israeliten, auch solche, welcher der Alttestamentlichen Sündenvergebung sich getrösteten, zum Tod verhalten. Der Tod ist ja in Folge der Sünden da: er ist das Zorngericht Gottes über die Sünde — an der Stellung eines Menschen zum Tod muss sich's vor allem erweisen, wie er zum Zorn Gottes steht, wie weit er für ihn ein überwundener und aufgehobener ist. Da stimmt denn der Psalter ganz mit jener bereits früher besprochenen Stelle Ebr. 2, 14.,

1) Ps. 19, 10. 34, 12. vgl. Spr. 15, 33. mit Deut. 17, 19.

2) Ps. 34, 10. 112. 128. u. a.

3) Ebr. 4, 16. vgl. 1. Joh. 4, 17. 18. Röm. 8, 15.

4) Ps. 73, 25. ff. 142, 6. vgl. mit Röm. 8, 31—39.

wonach die Todesfurcht ein Merkmal des Alten Bundes ist. Keiner der vielen Stimmen aus dem Chore der Alttestamentlichen Heiligen, die wir im Psalter hören, lässt sich über den Tod anders vernehmen, als über das allertraurigste, was dem Menschen begegnen kann. — Vor der Fahrt in den Scheol fürchtet man sich; wer wird im Scheol Gott noch loben [1])? Das sprechen sie alle aus. Um Erlösung aus dem Scheol flehen die Gläubigen. — Diese Erlösung ist denn auch Gegenstand der Hoffnung; aber ehe der Morgen kommt, kommt eine dunkle Grabesnacht, die nur durch die gläubige Zuversicht erleuchtet wird, Jehova werde seine Heiligen nicht im Tode lassen, sondern erwecken zum neuen Leben [2]). Aber nur das „dass" ist dem gläubigen Vertrauen zu Jehova gewiss — das „wie" hüllt sich in Dunkel. Auch diess ist ein Beweis, dass der Zorn Gottes, der im Tode sich offenbart, nicht überwunden ist, dass der Glaube ihn erst überwinden muss. —

Ueberschauen wir diess alles: das Bewusstsein der Ferne Gottes von den Seinen und das stetige Suchen seines Angesichts; die Furcht vor Jehova als der vorherrschende Ausdruck frommer Gesinnung; die Furcht des Todes als des göttlichen Zorngerichts über die Sünde — so macht es uns dessen gewiss, dass die Alttestamentliche Sündenvergebung dem bussfertigen gläubigen Bewusstsein auf Grund der Gnade Gottes gewiss ist, dass sie aber eben nur dem Glauben d. i. dem Vertrauen auf die Gnade gewiss und noch nicht in ihrer vollen Wirklichkeit und Wirksamkeit vorhanden ist. Im Vertrauen muss sie selbst errungen und festgehalten, im Glauben auch überwunden werden, was die Folge der in Wirklichkeit noch ungetilgten Sünde mit sich bringt.

III.

Darum lebt aber auch in Israel das Bewusstsein von einer Zeit, in welcher es um die Vergebung der Sünden ein anderes sein wird, als in der Gegenwart. Alle Propheten verkünden einen

1) Ps. 6, 6. 13, 4. 30, 10. 88, 11—13. 115, 17. vgl. Jes. 38, 18. f. Vgl. Delitzsch zu Ps. 6, 6. (Comment. 1, 48. f.).

2) Ps. 49, 16 vgl. Hos. 13, 14. Jes. 26, 19. 20.

Tag, wo Gott die Sünden der Art vergeben wird, dass sie dem Einzelnen als solchem persönlich vergeben und diese Vergebung besiegelt wird. Diess geschieht durch den Geist Gottes. Wie dort der Prophet Nathan dem König David, wie später Jesaja dem König Hiskia die Vergebung im Namen Jehova's bezeugte, so wird der Geist aus der Höhe über Israel kommen und einem Jeden ein Geist der Gnade werden, d. i. ihn dess beständig versichern, dass er Vergebung seiner Sünden habe (Sach. 12, 10.). Diese Vergebung selber aber ist dann solcher Art, dass sie nicht bloss mehr Uebersehen der Sünde und Schonung des Sünders in sich schliesst, sondern die Sünde ist schlechthin getilgt und nicht mehr da [1]), sie wird in's Meer gesenkt [2]), sie wird ausgelöscht [3]) und ihrer wird in Ewigkeit nicht gedacht [4]); der Sünder aber wird von seiner Sünde gewaschen [5]), gereinigt und mit einem Wort: er wird gerechtfertigt vor Gott und alles Zornes ledig Gottes Frieden sehen [6]). Gerade von da aus bestätigt sich's, was wir von der Sühne und Vergebung im Alten Bunde gesagt haben. Sie ist immer nur Verschonung d. i. eine Vergebung, in der die andere wahre erst beschlossen ist. Der Glaube, der sie aus der allgemeinen Gnade Jehova's sich für seine Person entnimmt, schliesst von ihr weiter auf eine völlige Aufhebung der Sünde und des Zorns. Hier in der Weissagung ist diese völlige Vergebung enthalten; hier ist es geflissentlich hervorgehoben und unzweideutig gesagt, dass die Sündenvergebung am Ende nicht bloss den Aufschub der Strafe, sondern die wahre Endschaft alles Zornes und den ewigen Frieden bringe. Warum wird aber diese völlige Vergebung erst in der Zukunft eintreten? Wie ein Geheimniss lagert diese Frage über der gesammten Alttestamentlichen Geschichte. Sie wird eintreten: das erschliesst der Glaube aus dem bisher geübten, auch an ihm geübten Verschonen, das bestätigt dann ausdrücklich das Wort der Weissagung. Aber sie wird erst

1) Jes. 44, 22. 43, 25. 33, 24. 2) Mich. 7, 18—20.
3) Jes. 43, 25. 4) Jer. 31, 34. Ez. 18, 22.
5) Mich. 7, 19. Jes. 1, 18. vgl. Ps. 57, 9.
6) Jes. 54, 7. 10. 13. 55, 7—13. 35, 10 vgl. 61, 10. u. a.

am Ende eintreten; sie ist nur dem Nachblieb verheissen und denen die dann auferweckt werden und Theil nehmen an der Herrlichkeit der Endzeit[1]). Warum? fragt man; und was muss inzwischen eintreten, was muss geschehen, damit die Verheissung zur That, das gnädige Wollen Jehovas zur Erfüllung komme?

Diese Frage ist das Ergebniss unsrer bisherigen Darlegung. Was sich aus dem Bisherigen zu ihrer Lösung schliessen lässt, müssen wir endlich viertens darlegen, um uns so den Uebergang zu bereiten zur Weissagung von der ewigen Versöhnung des göttlichen Zorns.

IV.

1) Dass der Mensch einer Sühne bedürftig sei, bezeugt auf's unzweideutigste das von Gott selbst eingesetzte Opfer. Es liegt darin ein unumstössliches Zeugniss, dass Gott um der Sünde willen zürne, dass er den Sünder nicht ohne Decke vor seinem Angesichte dulde. Aber ebenso bezeugt es auch, dass Jehova dem Menschen Vergebung der Sünde schenken oder dass er sich mit ihm versöhnen lassen wolle. Wie das Gesetz mit seinem Fluch laut Gottes Zorn bezeugt, so verkündigt das Opfer laut die Versühnung des göttlichen Zorns Lev. 17, 11. Der Weg aber, welchen das Opfer zur Versühnung des göttlichen Zorns aufzeigt, ist der der stellvertretenden Genugthuung. Es könnte ja nicht von Vergebung, von Gnade und Versöhnung, sondern bloss von Strafe der Sünde oder vom Vollzug des göttlichen Zorns die Rede sein, wenn nicht im Sühnopfer die stellvertretende Genugthuung durch ein anderes ausser dem Menschen dargeboten würde. Das Opfer hat nicht die Strafe der Sünde an sich im Auge, sondern die thatsächliche Anerkenntniss des gerechten Gotteszorns durch die Darbringung eines andern Lebens anstatt des eigenen verwirkten. Darum ist die unerlässliche Bedingung der Versöhnung mit Gott die bussfertige Gesinnung, die sich aber als wahrhaft bussfertige nur dadurch erweisst, dass sie dem Zorne Gottes ein Aequivalent zur Genugthuung darbietet. —

1) Vgl. Mi. 7, 18. Jes. 26, 19. 20. Ez. 37, 1—14. u. a.

2) Das Opfer nun bietet ein Thierleben dar; dieses aber ist kein wahres Aequivalent, sondern nur das Sinnbild eines solchen. Darum ist auch die Wirkung keine andere als Verschonung oder Nachsicht. So sucht denn der Glaube, der die Schranke fühlt und nach völliger Aufhebung des Zorns ringt, nach einem besseren Aequivalent. Indem er das wahre Opfer im zerbrochenen Herzen findet, bekennt er, dass die Sünde das Leben verwirkt hat, und dass das wahre Aequivalent für die begangene das Leben der Menschen selber wäre. Diess kann er für sich selber nicht bringen, noch kann es ein anderer (Ps. 49, 9.), so muss er dem HErrn vertrauen, der barmherzig ist, dass er auf seine Weise Israel erlösen wird von allen seinen Sünden.

3) Zwar hat Israel schon frühe die stellvertretende Genugthuung eines Mittlers zwischen Jehova und Israel in Mose vor Augen, der sein Leben beut für Israels Schuld, — und die Leiden Davids und der Propheten, wie ihr Beruf sie mit sich bringt, sind ein schwacher Abglanz der Leiden eines Mittlers, der für sein Volk die Sühne schafft, aber in alle dem und in manch anderem sind doch nur Spuren zur Lösung jener Frage und nicht sie selbst. Das mosaische Opfer ist, wie das ganze Gesetz, ein Geheimniss, das der göttlichen Lösung durch sonderliche Offenbarung bedarf. Diese gibt die Prophetie, welche vom Tag des HErrn als Tag des Gerichts und der Versühnung spricht. Zu ihrem Zeugniss wenden wir uns im Folgenden, um hier zu lernen, wie Gottes Zorn seine ewig gültige wahrhafte Sühnung finde.

§. 9.

Der Tag des HErrn.

Das Gesetz und die Propheten weissagen — sagt Math. 11, 13. — Diesem Worte gemäss haben wir in den beiden vorhergehenden §§. zu zeigen versucht, wie das Gesetz als unbezahlte Forderung einerseits und als ungenügende Heilsanstalt andrerseits vorwärts weisen auf einen Tag des HErrn, an welchem dem Eifer Gottes genug geschehen und die unvollkommene Sühne eine ewig vollendete sein wird. Diese Weissagung liegt aber im Gesetze

nur implicite, und obwohl wir schon in der geschichtlichen Entwicklung des Alten Bundesverhältnisses ihre Erfüllung nachgewiesen haben, so bedarf doch dieser Nachweis, sofern er nur durch Deutung geschichtlicher Thatsachen möglich war, der Bestätigung und, sofern er selber wieder auf weitere Erfüllung wies, einer Ergänzung. Dies beides bietet das prophetische Wort. Es verkündet einen Tag des HErrn, an welchem er seinen Zorn zum Abschluss bringt, indem er die Sünder strafen und die Gläubigen mit sich versöhnen wird. Gericht und Erlösung ist das gleiche und selbe Thema aller Propheten — beides, soweit es der Offenbarungsgeschichte des göttlichen Zornes dient, haben wir nun näher darzulegen.

I.

Der Tag des HErrn ein Tag des Zorns.

1) Alle Propheten beginnen ihre Weissagungen damit, dass das Sündenmaass Israels voll sei, des HErrn Geduld nun ein Ende nehme, und der Tag des Zornes kommen werde.

Das Auftreten der Propheten in Juda wie in Israel trifft zusammen mit dem Punkte der Entwicklungsgeschichte Israels, wo in ihr durch innere und äussere Wirkung des Gesetzes die Sünde zur Reife gelangt war. Daher finden wir den Anfang aller prophetischen Verkündigung gemacht mit dem Worte: das Maass eurer Sünden ist voll. Jesaia vergleicht Jerusalem mit Sodom und Gomorrha[1]), Hosea gedenkt beim Blick auf Israel's Verderbniss an Gibea[2]). Stärker konnte man das Verderben nicht schildern, denn nicht gemeine Sünden waren es, die Sodom und Gibea begangen, sondern Sünden mit aufgehobener Hand, die darum Gottes Rache herausgefordert haben. So ist es denn mit Israel und Juda dahin gekommen, wo ihre Sünden wie die von Sodom und Gibea laut um Rache schreien.

Darum — und diess ist das zweite, was sich daran anschliesst, darum ist denn nun die Geduld des HErrn mit Israel und Juda

1) Jes. 1, 9. vgl. 3, 9.

2) Hos. 9, 9 vgl. 13, 12 ff. Jer. 3, 3. 5, 9. 8, 4 ff. u. a.

zu Ende. Der Herr ist satt der Brandopfer eines Volkes[1], dess Herz sich so weit von ihm gefernet hat, er will sie nicht mehr, weil er das Volk nicht mehr mag, welches sie darbringt: — der HErr will ein Ende machen seiner Geduld und daran kann Niemand mehr ihn hindern[2]. Sonst wenn Israel Gottes Zorn herausgefordert, traten Propheten und Richter als Mittler zwischen Gottes Zorn und das bedrohte Volk; nun aber, wenn gleich Mose und Samuel, jene gewaltigen Fürbitter Israels für das Volk sprächen, so würde es nichts mehr helfen. Der Prophet soll darum für sein Volk *nicht* beten, er soll dem Zorn des HErrn seinen Lauf lassen[3].

So ist denn der Tag des Zorns für Israel und Juda unwiederruflich festgesetzt. Der HErr wird Israel ohne Erbarmen richten, verkündet Hosea[4]; und wie er und Amos für Israel, so verkünden für Juda insonderheit Jeremia und Ezechiel ein *unwiederrufliches* Gericht. Der HErr hat Juda verworfen, wie einst Silo[5], und die Heimsuchung, welche Er über dasselbe beschlossen, ist unvermeidlich. „Nun kommt das Ende über dich", verkündet Ezechiel[6], „denn ich will meinen Grimm über dich senden und dich richten. — Mein Auge soll dein nicht schonen noch übersehen — das Ende kommt, es kommt das Ende, es ist erwacht über dich, siehe es kommt. Die Zeit kommt, der Tag des Jammers ist nahe — nun will ich bald meinen Grimm über dich schicken und meinen Zorn an dir vollenden". — „Der Herr wird ausgehen aus seinem Ort, spricht Micha[7], und herabfahren und treten auf die Höhen im Lande, dass die Berge unter ihm schmelzen werden". — Wie immer, wenn der HErr ein grosses vernimmt, so heisst es hier vom HErrn, er wird herabfahren, wozu denn? Antwort: Zum Gericht. „Denn des HErrn Tag ist nahe", verkündet Zephanja, „Silber und Gold wird sie nicht erretten *am Tage des Zorns des HErrn, denn das ganze Land wird durch das Feuer des Eifers seines Zorns verzehrt werden, denn er*

1) Jes. 1, 11. vgl. 5, 25. 2) Jer. 15, 1. vgl. Ez. 14, 14.
3) Vgl. Jer. 15, 1. ff. mit Ex. 32, 10. 4) Hos. 1, 6.
5) Jer. 7, 14. ff. 29. 6) Ez. 11, 9. ff. 7) Mi. 1, 3. 4.

wird's plötzlich ein Ende machen mit allen, die im Lande wohnen"[1]).

2) Dieses Gericht hat zur Ursache den Bundesbruch und zur Absicht die Vergeltung oder, was dasselbe ist, die Ausrichtung des Zorneseifers Gottes.

Die Ursache dieses unwiederruflich festgesetzten Zorntags Gottes ist nicht gemeine Sünde, sondern die Sünde welche den Bund Gottes thatsächlich bricht, indem sie an die Stelle des HErrn einen andern setzt, als Jehova, dem es seine Treue gelobt. Am bezeichnendsten hiefür ist es, wenn der HErr durch seine Propheten Israel und Juda als Ehebrecherinnen straft[2]) und ihnen förmlich den Prozess der Ehebrecherinnen macht[3]). Diese Ehebruchsünde ist aber nicht etwa eine vereinzelte, nicht eine Verfehlung, ein Ausschreiten, sondern es ist die tiefgewurzelte, öffentlich gültige, ungescheut zur Schau getragene[4]) Ehebrecherei des abtrünnigen Volkes. Ueberall im ganzen Lande findet man den Ehebruch oder die Anbetung der Götzen, — so manche Stadt, so manche Götter hat Juda, und so manche Gassen in Jerusalem sind, so manchen Schandaltar haben sie aufgerichtet, dem Baal zu räuchern[5]) — und alle, ja alle betheiligen sich daran, selbst die Aeltesten des Hauses Israel, die Priester und Propheten schänden durch Götzendienst das ihnen zur Hut und Wacht vertraute Heiligthum[6]). Und wie von einem faulen Baum nur faule Früchte kommen, so sind auch die Werke des Lebens im Volke Gottes gottlos und verderbt; — es ist ein Volk, wo Ungerechtigkeit als Recht gilt, und wo man keinen findet, der in Gottes Geboten wandelt[7]) Diesen Bundesbruch vergilt der HErr nach seinem Wort; er bezahlt die Schuld, indem er die Sünde des Volkes als Last auf ihr Haupt legt und erweist so den Eifer im Zorn wider seine abgefallenen Kinder. So

1) Zeph. 1, 7. 18. 2) Hos. 1—3. Ez. 16. 23. vgl. Jer. 3.

3) Vgl. Ez. 16, 38. mit Jer. 3, 8.

4) Vgl. Jer. 3, 3. mit Jes. 3, 9. u. v. a. 5) Jer. 11, 13. vgl. Hos. 10, 1. 12, 12 u. a. 6) Ez. 8, 1—14. Jer. 23, 14. ff. Mich. 3, 11.

7) Jes. 5, 7—23. Mi. 2, 1—5. vgl. 3, 3—6. 7—10. 11—14. Ez. 22, 23—31. Insbesondere Mi. 7, 2. 3.

verkünden es die Propheten mit ausdrücklichen Worten. Vergeltung bringt der Tag des Zorns[1]). Der HErr hält Abrechnung mit seinem Volke, indem er ihm seine bösen Werke vorhält und ihm bezeugt, welche Strafen es dafür verdient[2]). Es soll genug geschehen für die begangenen Sünden. So kommen denn alle die zahllosen Sünden Israels auf sein Haupt, wie schwere Lasten, die es erdrücken[3]). In den Strafen treffen die Sünden die Sünder[4]). Und in alledem kühlt sich sein Muth und vollendet sich sein Zorn. Die Sünden haben seinen Zorn erweckt, seinen Grimm erregt, er will zeigen durch seine furchtbaren Gerichte, dass die abgefallenen den HErrn ihren Gott beleidigt haben, sie sollen erkennen, dass Er der HErr sei[6]), und nicht eher zieht er seinen Zorn zurück, nicht eher nimmt er die ausgereckte Hand zurück[7]), bis es erkannt ist, dass Er der HErr ist, bis seine schreckliche Majestät offenbart worden ist und alle Welt gelernt hat sich vor ihm fürchten[8]).

3) Dieser Eifer des HErrn wird aber doch in beiden erfüllt: sowohl in der Züchtigung zur Busse, als im Gerichte zum Tode. Der Zornestag des HErrn ist das eine oder das andre, je nachdem sich diejenigen zu ihm verhalten, die er treffen soll.

So gewiss nnd unabwendbar auch der Zornestag des HErrn ist, so ist er doch jetzt noch nicht schlechthin ein Tag des Gerichts zum Tode. Zwar mit dem staatlichen Gemeinwesen Israels ist es schlechthin aus, aber die einzelnen Angehörigen desselben können noch gerettet werden, wenn sie wollen. Es geht nämlich dem Gericht vorher und es begleitet das Gericht ein Ruf zur Busse und Bekehrung und erst davon, ob die Busse im Gerichte erfolgt oder nicht, hängt es ab, ob das Verderben ein

1) Vgl. Ez. 7, 4. 9. 27. 11, 21. 16, 43. 22, 31.

2) Amos 8, 7. Ez. 20, 35. f. vgl. Num. 14, 22. 23.

3) Ez. 9, 10. 11, 21. 16, 43. 4) Jes. 5, 25. (7.)

5) Ez. 5, 13. 6, 12 u. a.

6) Ez. 6, 7. 10. vgl. 5, 13. 7, 9.

7) Jes. 5, 25. 9, 17. 10, 4. 8) Jes. 2, 19—22.

schlechthiniges sein soll oder nicht[1]). Der HErr kann laut dem Zeugniss Jeremiä[2]) mit dem Hause Israel umgehen, wie der Töpfer mit dem Thon. „Plötzlich redet er wider ein Volk und Königreich, dass er's ausrotten, zerbrechen und verderben wolle; wo sich's aber bekehret von seiner Bosheit, dawider er redet, so soll ihn auch reuen des Unglücks, das er ihm gedachte zu thun". Also der HErr will seinen Eifer an dem Sünder nicht schlechthin in der Form des Gerichts vollführen: er folgt vielmehr dem Grundsatz[3]): „Ich will nicht den Tod des Sünders, sondern, dass er sich bekehre und lebe". — Diess ist die Art des Eifers des HErrn Zebaoth, welcher um die Seinigen ringt und nichts verlieren will, was irgend sich gewinnen lässt.

4) Diejenigen, welche sich **vor** dem Einbruch des Zorngerichts bekehren und diejenigen, welche **im** Zorngerichte sich bekehren, d. h. es willig anerkennen und auf sich nehmen — finden Schonung, und Verheissung der Vergebung ihrer Sünde und des ewigen Friedens mit Gott.

Nur die Busse, d. i. reumüthige Umkehr zu Jehova findet Gnade, aber auch sie ganz gewiss und zwar sowohl vor als auch noch im Gericht. Wie wir gesehen, so geht der Ruf zur Busse dem Gerichtstag voraus. Dieser Ruf trifft nun entweder die wenig Stillen oder Frommen im Lande, — diese bezeugen ihre Busse, indem sie sich von den bösen Leuten sondern[4]), oder er trifft die Gottlosen, — diese bezeugen ihre Busse durch Umkehr von ihrem bösen Wesen[5]). Beide aber, so sie dem Ruf des HErrn Folge leisten, den er durch seine Boten vor dem Zornestag ausgehen lässt, beide weiss der HErr am Tag des Zornes zu bewahren, indem er sie entweder am Tag des Zorns verbergen und retten[6]), oder vor dem Unglückstag aus seines Volkes Mitte wegraffen

1) Vgl. Jer. 6, 8. 17. Hos. 11, 7 ff. u. v. a.
2) Jer. 18, 1—8. vgl. Hos. 11, 9.
3) Ez. 18, 23—32. (vgl. Röm. 9, 22.)
4) Jer. 15, 19.
5) Ez. 3, 18 f. 18, 21. ff. 33, 12. ff.
6) Zeph. 2, 1—3. vgl. Jes. 2, 10. 19—21. 26, 20. vgl. Ps. 57, 2.

wird[1]). Aber nicht allein vor dem Gericht ist Umkehr und Rettung möglich, sondern auch noch im Gericht. Der HErr hat auch diejenigen noch nicht auf- und ewigem Verderben preisgegeben, welche das Gericht seines Zorns ereilt hat. Vielmehr begleitet der Ruf zur Busse auch noch diejenigen, welche in's Gericht hineingehen. Für diese besteht dann die Busse vor allem in reumüthiger Umkehr vom Bösen[2]), dann aber auch in dem willigen Tragen des göttlichen Zorngerichts[3]). Namentlich ist es das letztere, das die Propheten dem Volk einschärfen, und unter ihnen hat besonders Jeremia darum unsägliches gelitten; er musste sich als einen Verräther der heiligen Sache und des Volkes Gottes brandmarken lassen, weil er, als das Gericht durch die Chaldäer über Jerusalem gekommen war, die Bürger der entweiheten, unter Gottes Zorngericht stehenden Stadt, ernstlichst und immer wieder ermahnte, zu den Chaldäern hinauszugehen und sich ihnen zu ergeben[4]). Ebenso ermahnte er in jenem auf Gottes Befehl verfassten Sendschreiben an die in Babel gefangenen Juden, sich willig zu beugen unter die strafende Hand Gottes, den Chaldäern unterthan zu sein und geduldig des HErrn und seiner Hülfe zu harren[5]). Endlich liess er sich nur durch Gewalt dazu bringen, mit den Juden nach Egypten zu fliehen. Er verkündete unrettbares Verderben denen, die zu den Egyptern ihre Zuflucht nahmen um der Zuchtruthe des HErrn zu entlaufen[6]). Stille sein und hoffen — ist die Losung am Tag des Zorns[7]). Wenn nun gleich alle ohne Unterschied den Zorn Gottes, wie er über das Volk als Ganzes kommt, zu empfinden haben, so ist doch ein grosser Unterschied zwischen den Bussfertigen und Verstockten. Diese gehen im Gerichte unter, jene aber leben auf. Für sie ist es eine heilsame Züchtigung[8]), die sie vom

1) Jes. 57, 1.
2) S. oben S. 185 Note 5.
3) Jes. 30, 15 ff. vgl. 12, 1.
4) Jer. 21, 9—10. 27, 8. 37, 13. ff. 38, 1—6. 17. ff. 5) Jer. 29.
6) Jer. 42, 19. ff. vgl. 43, 1—3. 7) Jes. 30, 15.
8) Hos. 5, 15. Jes. 12, 1. Jer. 31, 19.

Todesgericht des göttlichen Zorns wohl zu unterscheiden wissen, ja das Geburtsweh einer neuen Zeit[1]).

Und das ist der zweite Theil unserer obigen These. Wer durch dieses Zorngericht Gottes sich innerlich fassen und zur Busse ziehen lässt, dem erwächst daraus der Segen, dass er des Endes alles Zorns sich versehen darf, denn an ihm hat der Eifer des HErrn seine Absicht erreicht: er ist wiedergewonnen und wird durch Gericht und Gerechtigkeit hindurch einst die vollkommene Erlösung finden[2]). Wer in Folge des Gerichtes Jehova's in sich geht, und zu Jehova sich wendet, dem ist verheissen Bekehrung, Vergebung aller Sünden und Friede mit Gott. Nicht als ob diese drei Momente, welche alle in der Endschaft des göttlichen Zorns, in der Versöhnung und vollen Liebesgemeinschaft mit Gott gipfeln, aus Verdienst der Busse kämen: sie sind Gnadenthaten Jehovas an dem Bussfertigen. Diesen wird Er also selbst bekehren und zwar so, dass er dann von ganzem Herzen bekehrt ist, indem Er den Geist aus der Höhe ausgiesst, der diess grosse Werk an allen Willfährigen vollbringen wird[3]). Dessgleichen schenkt dann Gott den Bussfertigen allein aus Gnaden die Vergebung aller ihrer Sünden[4]). Nicht als ob die Sünden durch Israels Strafleiden abgebüsst wären und dieser Abbüssung Vergebung zum Lohne zu Theil würde, oder dass dadurch eine Gerechtigkeit erwachsen sollte: Israel hat nur eine Gerechtigkeit, die ist Jehova[5]), der die Sünden vergibt und wieder ihr Gott wird. — Er wird sie endlich aus den Ländern der Heiden, wohin er sie verstossen, zurückführen[6]) und einen neuen Bund aufrichten, der beruhend auf gnadenvoller Vergebung aller Sünden ein Bund ewigen Friedens ist[7]), welcher

1) Mi. 4, 10. 2) Hos. 2, 19.

3) Jes. 32, 15. 43, 22–28. 44, 3. Ez. 36, 31. 39, 29. Joel 3, 1. Jer. 24, 5—7.

4) Jes. 1, 18. 4, 4. 44, 22. Jer. 31, 34. 33, 8. 50, 20. Ez. 36, 22. u. v. a.

5) Jer. 23, 6. 33, 16. u. a.

6) Deut. 30, 3. Jes. 43, 5. ff. Jer. 29, 14. 30, 3. Hos. 6, 11. Zeph. 2, 7. Sach. 1, 16 f.

7) Jer. 31, 31—40. Ez. 34, 25. ff. Hos. 2, 19.

sich dadurch erweisst, dass er eine unmittelbare, durch nichts mehr zu störende Liebesgemeinschaft zwischen Jehova und seiner Gemeinde herbeiführt [1]). und das Wort zur vollkommensten Wahrheit werden lässt, dass der HErr Israels Gott und Israel sein Volk sein wird [2]).

5. Diejenigen aber, welche dem Gericht des HErrn widerstreben und in ihrer Verstockung bis zum Ende beharren, bleiben im Gericht, werden aus der Gemeinde getilgt und dem ewigen Tod übergeben.

Ist gleich ganz Israel und Juda eine Masse des Verderbens, sind sie gleich alle reif für die ewige Verdammniss, so ist doch in der Verderbtheit ein Gradunterschied: es gibt solche, die durch das Gericht sich überwältigen lassen, sich unter Gottes gewaltige Hand beugen und zu dem verlassenen Gott sich zurückwenden, — es gibt auch andre, die dem Gericht widerstreben und denen dann das Gericht ein schlechthiniges, ein ewig bleibendes wird. In dieser Hinsicht heisst dieser Tag des HErrn ein Tag der Sichtung oder ein Tag des Schmelzens [3]). Der HErr wird am Tag des Gerichts alle Sünder seines Volkes in den Gluthofen seines Zorns werfen, damit sich herausstellt, was sich durch's Feuer läutern und reinigen lässt und was nicht. Was sich läutern lässt, das ist der „Nachblieb Israels", das sind die in den Propheten so oft erwähnten „Uebrigen" des Volkes Gottes; was sich aber nicht reinigen und läutern lässt, sondern auch im Gluthofen göttlicher Heimsuchungen noch bleibt, was es ist, — das ist die grosse Masse des Verderbens, welche dann schlechthin verworfen wird. Und wodurch erweisst sich diese Masse als reif für's Gericht ewiger Verdammniss? Antwort: Sie versagen erstlich dem Wort vom Verderben durch Gottes Zorn beharrlich den Glauben, folgen ihm nicht und lassen sich nicht be-

1) Jer. 32, 38—40. Ez. 37, 26. Hos. 2, 27. Jes. 25, 8. 9. 32, 15—18. 33, 24. 35, 8—10. 43, 1 ff. 54, 8. 10. 61, 1. 2. 10. 62, 12.

2) Jer. 31, 33.

3) Jes. 1, 25. 48, 10. Jer. 6, 27 ff. 9, 7 vgl. Sach. 13, 9.

kehren[1], ja verfolgen vielmehr und tödten die Propheten[2], und bleiben in ihren bösen Wegen. Zweitens trotzen sie dem Gerichte, das schon über ihnen ist, unter dem sie bereits leiden, indem sie auch Angesichts der schwersten Wetterwolken, die den grossen Zornestag verkünden, ja Angesichts der Schrekken dieses Tages selbst, noch daran denken und arbeiten, wie sie dem Gerichte Gottes entlaufen und sich wider den Zorn des Allmächtigen decken[3]. Beharrlicher Unglaube und trotziges Widerstreben ist das Merkmal der schlechthin „Gottlosen“.

Was wird nun ihnen der Tag des göttlichen Zornes bringen? Antwort: Unaufhaltsames Verderben und zwar zeitliches und ewiges. Gottes Racheschwert streckt sie darnieder[4], und so sie demselben einen Augenblick entrinnen würden, so entgehen sie ihm doch nicht, denn es verfolgt sie und lässt nicht eher ab, als bis es sie erreicht und erwürget hat[5]. Sie werden aus der Gemeinde Gottes weggetilgt[6], das Feuer frisst sie weg wie Stoppeln. Während den Bussfertigen das Feuer des Zornes zum Leben wird, gereicht es ihnen zum Tod — zum Tod, der nicht bloss ein Ruhen ist, wie für die Frommen, die in ihren Kammern auf den Tag der Auferstehung und Verklärung Israels warten[7], — sondern ein Tod ohne Aufhören, ewige Ferne von Gottes Angesicht, ewiger Ausschluss aus der heiligen Gottesstadt und dazu Pein und Qual ohn' Ende[8]. An den Verstockten wird der Zorn des Allerhöchsten zur schrecklichen Rache[9], zur Genugthuung für die Verhöhnung und Lästerung des Heiligen in Israel, zum Erweis, dass Er der HErr sei, der sich nicht ungestraft verachten lässt[10].

1) Jes. 30, 15. 16. Jer. 5, 3. vgl. 2, 30. ff. Jes. 9, 13. 48, 4. Ez. 2, 4. ff. Jer. 8, 4 ff. 23, 32. 40. Ez. 13, 9. ff. 11, 1. ff. 21.

2) Jer. 18, 23. 3) Jes. 28, 14. f. 29, 15. f. vgl. 18. 19. mit 20. 21.

4) Jer. 9, 16. Ez. 21, 14 ff. u. a.

5) Jes. 1, 28. 5, 25. 30, 15—17. 66, 16. Jer. 9, 15. 16. 19, 7—9. 24, 8—10. 25, 34. ff. 44, 12. ff. Ez. 7, 15 u. a.

6) Jes. 5, 24. 29, 6. 30, 30. 66, 15.

7) Jes. 26, 19. 20. Ez. 37, 3—6. Dan. 12, 13. 8) Jes. 66, 24.

9) Jer. 5, 9 und 29. 9, 9. 10) Ez. 5, 13. 6, 7.

6. Wie für das Volk des HErrn, so gibt es auch für die Völker der ganzen Welt einen Tag des Zorns, an welchem der HErr ihnen zahlen wird, was sie an ihm und seinen Volk verschuldet haben, der ihnen aber zum Heil gereicht, wenn sie sich schlüsslich gläubig an Israel und sein Heil anschliessen. —

Die Heiden gehen lange ihre Wege, indem sie der HErr mit Geduld trägt. Aber in dieser Geduld Gottes ist es einbeschlossen, dass auch für sie ein Tag kommen wird, wo es sich mit ihnen enden wird. Von diesem Tage weissagen die Propheten, weil in ihrer Zeit die Berührung Israels mit der Völkerwelt ein hervorragendes Moment der Heilsgeschichte wird, indem die Weltvölker in der Hand Gottes zu Zuchtruthen für sein Volk werden[1]). Gerade diese Beziehung der Völkerwelt zur Gemeinde Jehovas bildet den Anlass für die erstere, mit dem wahren Gott in Israel bekannt und zu seiner Anbetung geführt zu werden, indem so Israel unter den Heiden ein Licht wird[2]). Das Schicksal Israels ist selbst eine laute, aber auch mächtig an die Völkerwelt redende Thatsache, welche sie auf den allein wahren Gott aufmerken lehrt und an den Gerichten über sein auserwähltes Volk zu dem Gerichte sie leitet, das ihnen selbst bevorsteht[3]) — Je nachdem sie nun in diesem wichtigen Momente sich verhalten, entscheidet sich ihr Geschick. Sie können entweder zur wahren Gotteserkenntniss und Gottesfurcht sich leiten lassen und dann Knechte Gottes werden, die seine Befehle ausrichten[4]), oder aber sie erheben sich über den HErrn und sein Volk, vergessen, dass sie Werkzeuge des allmächtigen Gottes sind und zeigen sich übermüthig gegen Israel und seinen Gott[5]). Im ersteren Falle dient die Beziehung zu Israel zum Heile der Völker, im andern aber wird ihnen Israel der Stein, an dem sie zerschellen[6]). An Israel fallen die Völker; denn nachdem jenes den Zornesbecher getrunken, wird er den Drängern

1) Vgl. Jes. 7, 18 ff. 8, 4. 5—7. 10, 5 ff. Jer. 1, 15 ff. Ez. 19, 1 ff. Hab. 1. 6. ff. u. a. 2) Jes. 42, 1. 6. vgl. 49, 6. 60, 1.

3) Jes. 10, 5—34. Jer. 9, 25. 26. 12, 14—17. u. a.

4) So Koresch Jes. 44, 28. 45, 1. ff.

5) Jes. 10, 5. ff. 47, 1—15. 6) Sach. 12, 3. 14, 2. u. a.

gereicht, welche ihn ohne Erbarmen leeren müssen[1]). Der Zorntag Jehovas gilt Israel sammt seinen Feinden[2]). Diess ist der eine Gesichtspunkt, unter welchem die Weissagung vom Gerichtstag über die Völker spricht. Aber auch abgesehen von dem Verhältniss zu Israel wird für die Völker des ganzen Erdkreises ein Tag des Gerichtes verkündet, an welchem ihre Sünden heimgesucht werden. Es werden nicht bloss die Sünden an Israel, sondern alle Sünden an den Heiden heimgesucht. In den Sünden an Israel wird die Sünde der Völkerwelt nur offenbar, in ihr kommt sie zur Reife für's Gericht. Dieser Gerichtstag für die Völkerwelt ist nun aber, wie bereits oben gesagt, ebenso wie der Gerichtstag Israels ein Tag der Sichtung, der Scheidung und Entscheidung: die einen fallen für immer[3]), — die andern stehen auf, vereinigen sich mit Israel und werden am Ende seines Heiles theilhaftig und eingegliedert in die Gemeinde Jehova's, in die heilig vollendete Gemeinde des Endes[4]).

7. Die Geschichte bezeugt, dass die durch die Propheten geweissagten Gerichte über Israel und die heidnischen Völker wirklich ergangen sind, und zwar so, dass die gottwidrigen Weltreiche durch Gottes Hand zertrümmert, die Einzelnen aber, sofern sie sich in der Sünde nicht verhärtet haben, übrig gelassen sind für den Tag des Heils.

Für die Erfüllung der Weissagungen über Israel und Juda gibt die heilige Geschichte, wie sie in der Schrift verzeichnet ist[5]), im Betreff der andern Völker aber die Profangeschichte Zeugniss[6]).

1) Jes. 51, 22. u. a. 2) Jer. 9, 25. 26. vgl. Am. 1. 2. Zeph. 2, 11. ff.

3) Man vgl. Jes. 13—23. Jer. 46—51. Ez. 25—32. Am. c. 1. 2 — wo überall von dem Gericht über die Heiden die Rede ist und hervorgehoben wird, wie sie dasselbe ebenso durch ihre Versündigung an Israel, als durch ihre eigenthümlichen Nationalsünden verschuldet haben. Insbes. vgl. z. B. die Weissagungen über Egypten, Tyrus, Assur und Babel.

4) Vgl. Jes. 15, 5. 16, 10. ff. 18, 7. 19, 19. ff. 23, 18. C. 60. u. a.

5) 2 Kön. c. 17. c. 25. Jer. 52. Thren. 1—5.

6) Vgl. darüber z. B. Keith, die Erfüllung der alttest. Weissagungen.

Dieses Zeugniss lautet dahin, dass der HErr den israelitischen Staat zertrümmert und sein Volk in die Knechtschaft der Völker übergeben hat, so aber dass inmitten der Völker eine Gemeinde von Anbetern Jehova's geblieben[1]), welche aufbewahrt blieb für den Tag der Erlösung. Diese sollen Begnadigung finden. Ebenso wie den israelitischen Staat, hat Gott der HErr auch das assyrische, medopersische und griechische Reich gerichtet und sie zertrümmert, als das Maass ihrer Sünden wider ihn und Israel voll war. Aber auch hier sind in den grossen Weltreichen die einzelnen Völker und Personen nicht sofort vertilgt worden, sondern nur immer da, wo das Maass der bewussten Verschuldung die Höhe erreicht, wie z. B. in Ninive[2]). Die Uebrigen blieben wie bisher unter göttlicher Geduld. Aus beidem aber, was über Israel und der Welt offenbaret worden, folgt ganz von selbst nun folgender Schlusssatz:

8. Der Zorntag des HErrn über Israel und die Völkerwelt hat in der Zeit der Geduld eine vorläufige Erfüllung gefunden und zwar an denen, die absolut verloren waren, — für die andern aber ist eine neue Gnadenfrist eingetreten bis zu dem Tag, wo der HErr ihnen selbst eine Versöhnung bereitet, durch deren Annahme oder Verwerfung sich dann die Zornesoffenbarung Gottes entscheiden wird, ob sie ein für allemal aufhören oder ewig bleiben soll.

Dieser Satz enthält zunächst einen Schluss aus den vorhergehenden Sätzen. Weil sich der Zorn Gottes für alle, die ihn verdient, weder erfüllt hat noch auch erfüllen sollte, — sofern sie Busse thaten oder wie die Heiden als Einzelne noch nicht schlechthin reif waren für Gott, so muss Gott den Willen haben, eine Versöhnung zu stiften mit der Menschheit und also sein Tag, wo sich's mit seinem Zorn entscheiden soll, das Gericht der Sichtung zum Anfang, die Versöhnung mit der bussfertigen Menschheit zur Mitte, und erst zum Ende das totale allgemeine

1) Vgl. Delitzsch, Luth. Zeitschrift 1850, S. 29. ff.

2) Vgl. die Weissagung des Propheten Nahum.

Gericht enthalten. Diess ist nun aber nicht bloss Schluss, sondern das andre integrirende Moment der Weissagung, dass dem Läuterungsfeuer des Gerichts die Gnade der Versöhnung folgen soll; und diese zweite Seite des Tags des HErrn, wie er sie in der Weissagung erhalten, haben wir nunmehr zu betrachten.

II.

Der Tag des HErrn ein Tag der Sühne und Versöhnung.

Es ist nicht zu verkennen, dass die Weissagung vor allem das Bedürfniss der Sühnung bezeugt und dies zum Troste allen Frommen gibt, dass eine solche am Ende da sein und dass auf Grund derselben ein Bund ewigen Friedens bestehen wird. Aber wie sie geschieht, und wer sie vollbringt, das tritt bei den meisten Propheten zurück. Doch nicht bei allen. Die Weissagung hat keine Lücke, sondern enthält auch in dieser Beziehung den Heilsrathschluss Gottes ganz und unverkürzt, und zwar ist es Jesaja, dieser vollkommenste Zeuge der Heilszukunft Israels, der diese in ihrer geschichtlichen Entfaltung am völligsten überschaut und darstellt, indem er weissagt von dem was Gott schaffen wird, um mit seinem Volke sich zu versöhnen. Er zeigt uns nämlich in dem merkwürdigen Abschnitt c. 52, 13 — c. 53, dass die Vollendung des göttlichen Heilsrathschlusses bedingt ist durch das Opfer, welches der von Jehova gesandte Knecht für Israels und der ganzen Welt Sünde darbringen soll. Ergänzend zu seinen Weissagungen tritt dann die Verkündigung des Sacharja, der uns verkündigt, wie die Opferung des Versöhners sich geschichtlich verwirklichen wird, und beide im Verein mit Andern eröffnen endlich drittens den Blick in das durch das Versöhnopfer erwirkte Verhältniss zwischen Gott und der Menschheit. Diese drei Momente werden wir näher zu erwägen haben: 1) Das Selbstopfer des Erlösers, 2) seine geschichtliche Verwirklichung und 3) seine Folgen für die Offenbarung des göttlichen Zorns.

1. Die Stelle, an welcher Jesaja von dem zukünftigen Opfer weissagt, durch welches Gottes Zorn gesühnt und Friede geschafft wird, ist also C. 53. Es bildet bekanntlich die Mitte, und wir

dürfen sagen, die Höhe der Weissagungen im zweiten Theil oder dem Trostbuch des Propheten[1]). Nachdem der Prophet im ersten Theil (c. 40—48) die Traurigen und Betrübten in Israel getröstet und ihnen die freudenreiche Heimkehr aus der Verbannung verkündet hat, redet dann abwechselnd der Prophet und die begnadigte Gemeinde Israels der Letztzeit. Diese versenkt sich in die Betrachtung der Vergangenheit und sieht in der Trübsal, durch die sie gehen musste, den Weg zum Heil (49, 4—13). Dem verherrlichten Israel gegenüber tritt dann freilich auch wieder das gegenwärtige oder die *ecclesia pressa* des Exils vor die Seele des Propheten. Dieses tröstet er durch den Hinweis auf die Zukunft (49, 14—50, 3) und bestätigt ihm diesen Trost, indem er das Gericht über die Feinde verkündet (c. 51), ja endlich es auffordert Babel zu verlassen und in sein Land heimzuziehen. — So hat uns denn der Prophet von c. 49 an Israel vor Augen gestellt, das im Begriff ist, das Exil zu verlassen, ja das bereits im Genusse seines schlüsslichen Heils steht. Seine Erfahrungen hat er es aussprechen lassen und wie es am Ende sich selig preist um des Heiles willen, das der HErr nach langer Trübsalsnacht ihm erscheinen lässt (50, 10). Diesem Zukunftsbilde aber fehlt noch eins, ohne das es sich geradezu wieder ins Dunkel hüllt. Man fragt nämlich, was denn eingetreten sei, dass Jehova seine Stimmung so geändert hat, und diejenigen, die eben noch seinen Zorn erfahren, mit einemmal in solches Heil versetzt sind. Und diess ist's nun was uns die Weissagungsrede Jes. 53 enthüllt. War nämlich schon früher gesagt, dass Israel und der Heiden Erlösung geschehen wird durch einen Knecht Jehovas, so wird uns hier in einem Gesammtblick die Erlöserthätigkeit dieses Knechtes vor Augen gestellt, und wir erfahren, auf welchem Wege er nach Gottes Rathschluss das selige Ende herbeigeführt hat, dessen sich Israel nun freut. Denn wenn wir den Inhalt von Jes. 53 summarisch zusammen fassen,

1) Vgl. Delitzsch, die Stellung der Weissagung Jes 52, 13—53. im Zusammenhange der Alttestamentlichen Heilsverkündigung. Lutherische Zeitschrift, 1850, S. 24. ff.

so lautet er dahin: 1) der Knecht Jehovas bot bei seinem Erscheinen in Israel ein Bild der Niedrigkeit, ja des Leidens, das Niemand verstand, sondern jeder verachtete und von sich wies. 2) Aber nicht um eigner, sondern um fremder Sünden willen hat er so gelitten, indem er Israels Sünden auf sich lud und ihre Strafen sich treffen liess. 3) Das alles hat er als ein Unschuldiger und mit vollem Willen getragen, und hat damit 4) Gottes Rathschluss ausgerichtet, indem er sein Leben als Schuldopfer für sein Volk und die Heiden gab, um Israel und die Heiden zu einer Gemeinde Gottes zu versammeln.

a. Also welchen Eindruck die Erscheinung des Knechtes Gottes auf Israel gemacht habe, erfahren wir zuerst[1]). Da heisst es nun: er gefiel seinem Volke nicht. Er hatte so gar nichts an sich, was die messianischen Weissagungen erwarten liessen. Wie ein Senkreis wuchs er auf, wie ein Wurzelschoss aus dürrem Erdreich — nicht wie die Ceder Libanons. Wie sollte es auch anders sein, da Land und Volk so tief erniedrigt war! Es brachte keinen König hervor — vielmehr einen Mann der Schmerzen, den das Israel seiner Tage für gar nichts achtete! Aber nun erkennt es den Irrthum. Gerade durch das ist er Israels Heiland geworden, wodurch er ihm als ein gar Nichts erschien!

b. Das Leiden des Knechtes Jehovas war ein Leiden nicht um solches willen, was er selbst verschuldet hatte. Er war kein um seiner eigenen Sünde willen von Gott geschlagener, — er für seine Person hatte nichts Uebles verdient; — es war vielmehr eine fremde[2]) Krankheit, die er büssend trug[3]), es waren fremde Schmerzen,

1) Jes. 53, 1 — 3.

2) Diess hebt V. 4 geflissentlich hervor schon durch das אָכֵן, was die Aufmerksamkeit des Lesers in Anspruch nimmt, dann aber besonders durch die Voranstellung von חֳלָיֵנוּ und מַכְאֹבֵינוּ, — unsre, nicht seine Sünden hat er getragen.

3) Wie das Tragen נָשָׂא gemeint ist, ergibt sich aus dem sehr constanten und klaren Gebrauch des Worts נָשָׂא, wenn es Gott zum Subject hat und die Sünde zum Object, es heisst tilgen = vergeben, so z. B. Ex. 32, 32; Jes. 2, 9; wenn aber der Mensch Subject ist, so heisst es die Sünde tragen als Schuld, d. h. sie

die er als Last sich auflud. — Ursache seiner Wunden waren Israels Vergehen, Ursache seiner Zermalmung waren Israels Sünden[1]: es war eine Strafzüchtigung, die er aushielt, womit er anderen Frieden schaffen sollte; d. h. indem er auf sich übergehen liess, was Israel verschuldet, erwarb er diesem Frieden, weil Erledigung von der Strafe und das Ende des wohlverdienten Zorns[2]). Er liess sich Striemen schlagen, und bewirkte dadurch, dass andere sie ferner nicht mehr zu leiden haben. — Israel war ja verschuldet, tief verschuldet; es war vom HErrn gewichen und ging ein Jeder seine Wege; ja es hatte sich die Schuld gehäuft und das Sündenmaass der Gesammtheit Israels wie der Einzelnen so angefüllt, dass endlich ein Tag der Abrechnung kommen musste[3]). Er kam, — aber siehe, da stellte der

büssen. Vgl. Ez. 4, 4—8 u. v. a. סָבַל drückt aus, dass die Sünden vom Knecht Gottes als Last aufgeladen wurden, an der er schwer trug (vgl. βαστάζειν, Jes. 8, 17) und סֵבֶל, סֹבֶל = *onus*), weil sie ihm (V. 5) Verwundung u. Zermalmung brachte.

1) Das Verhältniss unsrer Sünden zum Leiden des Knechts Jehova's ist zunächst das der Verursachung, daher מִפְּשָׁעֵנוּ und מֵעֲוֺנֹתֵינוּ, denn מִן steht zur Bezeichnung der wirkenden Ursache Jer 51, 52; 69, 27 u. s.

2) Näher ist dann das Leiden, das der Knecht Gottes duldet, eine Strafe, denn מוּסָר = Strafzüchtigung, vgl. Ps. 6, 2., an welcher Stelle man ersieht, dass יִסַּר strafen heisst, welches seinen Grund sowohl in der zurechtweisenden Liebe, Iob 5, 17, als im vertilgenden, vergeltenden Grimme Gottes haben kann. Die Absicht dieses Leidens aber war Strafe, denn es sollte Israel Friede schaffen, der gleich näher erklärt wird als Heilung von Wunden, die über Israel kommen mussten.

3) In V. 6 zeigt sich, dass Israel, die abtrünnige Heerde, Gottes Zorngericht verwirkt hatte, dessen Schläge es einmal bis zum Ende treffen mussten, nachdem Gott immer und immer geschont. Diese Schläge nun leitete Jehova auf seinen Knecht, וַיהוָה הִפְגִּיעַ בּוֹ אֵת עֲוֹן כֻּלָּנוּ — denn הִפְגִּיעַ heisst *facere ut aliquid cum impetu in aliquem irruat* (vgl. Fürst, Concord. S. 889). Was auf die Menschheit fallen sollte,

HErr seinen Knecht hin für Israel; ihn liess er die Sünden Aller treffen. —

c. Er aber ging mit vollem Willen in sein Leiden. Er litt ohne Widerrede; wie ein Lamm liess er sich zur Schlachtbank führen und wie ein Schaf vor seinem Scheerer verstummt und den Mund nicht aufthut, so stand Er vor seinen Peinigern[1]). So litt er, bis er endlich aus Bedrängniss und Gericht entnommen ward, — wer kann es ausdenken, denn hinweggenommen ward er aus dem Lande der Lebendigen wegen des Frevels seines Volkes, dessen Strafe dies war[2]). — Man hatte ihm bei Bösen sein Grab bestimmt, und in seinem Tod kam er bei einem Reichen zu liegen, denn er hatte kein Unrecht gethan und kein Betrug war in seinem Munde erfunden worden[3]). — Sein Leiden war

liess Jehova auf seinen Knecht fallen, damit er's büssend trüge an Statt der verschuldeten Uebelthäter.

1) Passivität bei so gestalteten Leiden war Gehorsam gegen höheren Rathschluss, da an und für sich in so unschuldigem Leid das Recht zur Widerrede vorhanden war.

2) Wie V. 7 das willig gehorsame, so schildert V. 8b das vollkommene Leiden bis zum wirklich erstandenen stellvertretenden Straftod. Das letztere Moment ist hier nochmals wie V. 6 (הִפְגִּיעַ etc.) in den Worten מִפֶּשַׁע עַמִּי נֶגַע לָמוֹ (ὑπὲρ und ἀντὶ λαοῦ hat er den Tod gelitten), denn נֶגַע לָמוֹ = die Strafe war (d. i. gebührte) ihnen, also: was sie hätten leiden sollen, hat Er gelitten. Es ist das zweite Mal die Stellvertretung markirt hervorgehoben.

3) Wir erklären den schwierigen V. 9: Man hatte gegeben = bestimmt bei Gottlosen sein Grab, und bei einem Reichen kam er im Tode zu liegen. Warum? Weil er kein Gottloser war und der HErr dafür sorgte, dass sobald das Sühnwerk vollendet wäre, sofort erkannt würde, dass es ein Sühnleiden für Andre war. So stimmt es zum Wortlaut und zur thatsächlichen Erfüllung, während עָשִׁיר und רְשָׁעִים zu parallelisiren schwerlich gelingen kann. — Bei dieser Auffassung entspricht am besten der Zusammenhang mit dem folgenden V. 10, welcher das Rathschlussmässige dieses Leidens, seine heilsgeschichtliche Bedeutung vor Augen stellt. Für die Menschheit war es das Opfer zur Sühnung des göttlichen Zorns wider sie und Aufrichtung des Friedens- und Gnadenreiches, für ihn aber war es

also ein freiwillig übernommenes, nicht selbstverschuldetes; ein willig erduldetes und bis zu Ende durchgekostetes, — und erwies sich in seinem Ausgang als ein stellvertretendes, das die Sünden Anderer büssen musste.

d. Dieses geheimnissvolle Leiden, welches der Leidende selbst mit keinem Worte deutet, offenbart sich als die Erfüllung des göttlichen Heilsrathschlusses: sein in den Tod dahingegebenes Leben sollte das Opfer[1]) sein für die Sacrilegien der Sünden Israels und der ganzen Welt; das Opfer, das Gott selbst geordnet und der Knecht Gottes dargebracht, das Opfer, auf welchem nun die Vollführung des göttlichen Heilsraths ruht. — Dieses Leiden seiner Seele wird nunmehr die Ursache der Gerechtigkeit Vieler, indem er dadurch ihre Sünden auf sich nimmt und ihre Last trägt[2]), und indem ihm Gott zum Lohn für seinen Gehorsam die Mengen zum Raube und die Starken zur Beute schenkt, darum dass er seine Seele hingegossen in den Tod, den Uebelthätern beigezählt oder zum Uebelthäter worden ist[3]), und die Sünden gebüsst und für die Uebelthäter eingetreten ist als Mittler[4]).

der Weg zur königlichen Herrlichkeit, in welcher er innerhalb der durch sein Blut erworbenen Gemeinde thronen soll.

1) אָשָׁם heisst das Opfer, das der Knecht Jehova's dargebracht. Wir sagen mit Delitzsch und auf Grund der Untersuchungen von Riehm, Stud. u. Krit. 1855 u. A.: Das אָשָׁם Schuld- oder Bussopfer vertritt die Idee der satisfactio. „Unsre Sünden sind die Sacrilegien, für welche der göttlichen Heiligkeit Genugthuung zu leisten ist.“ Es ist eine Thatsache, dass Schuldopfer Veruntreuungen (מעל), begangen an Jehova oder Gliedern seiner Gemeinde, gut machen sollten. — Somit ist das Selbstopfer Christi die gutmachende Leistung für unsre Verschuldungen an Gott, durch welche sie, weil sie nun wirklich und nicht mehr nach gnädiger Anschauung Gottes gutgemacht sind, nicht mehr vorhanden sind.

2) Daher ist die Wirkung des Glaubens an ihn (בְּדַעְתּוֹ) die justificatio. V. 11.

3) נִמְנָה אֶת = adnumerari ad; er ist als Uebelthäter hingestellt, deklarirt worden, hat dafür gegolten und ist als solcher be-

So weit die Weissagung des Propheten Jesaja. — Uebersehen wir noch einmal das Bild, das Jesaja vor den Augen Israels entrollt hat, so haftet unser Blick schlüsslich an dem Opfer, das der Knecht Jehova's für sein Volk dargebracht hat. Was das Opfer angedeutet, was der Glaube an die Vergebung der Sünden auf Grund des Opfers gefordert, das ist nun in diesem Opfer geleistet: es ist eine wahrhafte Genugthuung dargebracht, und nicht bloss damit die Sünde abgestraft sei, ist es dargebracht, sondern damit Gottes Zorn gesühnt und Israel, der Strafen ledig, Gerechtigkeit und Wohlgefallen vor Gott erlange und der HErr sein Reich aufrichte auf Erden. Der Knecht Gottes ist mit seinem Leben eingetreten für sein Volk, und was Mose versucht, ist jenem gelungen. Israel ist durch sein Opfer frei geworden vom Zorn, weil er den Zorn an des Volkes Statt getragen. —

Das ist die Lösung des Räthsels, das über dem Ende Israels schwebt. Nun ist klar, warum das Israel des Endes Vergebung seiner Sünden hat, warum es seiner Schuld ledig ist und keine Strafe mehr fürchtet: es hat ein andrer auf sich genommen, was auf ihm lastete und so es wieder mit Gott versöhnt. Aber wie ist das geschehen? Jesaja hat lediglich die Thatsache verkündet, dass der Knecht Jehovas an des Volkes Statt leiden, sein Leben zum Opfer für Israel geben werde, und dass in Folge dieses Opfers sein Volk frei wird von Schuld und Strafe und vor Gott Gerechtigkeit erlangt. — Aber dabei wissen wir nicht, wie Israel sich zu dem Leiden des Knechts Jehovas verhält. In Israels Mitte geschieht es, auf Gottes Rathschluss zum Heile Israels; aber wer fügt es ihm zu und wie verhält sich Israel zu diesem Sühnopfer, und wie wird es seines Segens theilhaftig? Diese Fragen beantwortet uns Sacharja. Zu seiner Weissagung wenden wir uns im Folgenden.

handelt worden. Dritter Hinweis auf das stellvertretende Strafleiden.

4) הִפְגִּיעַ לְ V. 12 heisst für jemand anlaufen = intercedere 59, 16. Vgl. Fürst a. a. O. Die heilige Gemeinde, die der Knecht Gottes durch seine Opfer gerechtfertigt, vertritt er vor Gott mittlerisch, indem er (V. 12) sein stellvertretendes Strafleiden allewege als fortwirkeude Ursache ihrer Sühnung geltend macht.

2. Die Weissagung Sacharja's von der Versöhnung Israels bewegt sich ganz in den angegebenen Fragen. Man sieht, wie die Weissagung auch in diesem Stücke je länger, je klarer wird und wie Gottes Heilsrathschluss in der prophetischen Verkündigung sich immer mehr entfaltete. — Es hat diess auch naheliegende Gründe. Jesaja weissagt vor, Sacharja nach dem Exil. Bei Jesaja tritt der Ueberrest Israels in ein ganz andres Licht als bei Sacharja. Während jener im berufstreuen Israel die Gemeinde sieht, durch deren treues Festhalten an der Hoffnung ohne Zweifel der Fortbestand der Volksgemeinde Israels wesentlich bedingt war, enthüllt sich dem Sacharja der Blick auf diesen Nachblieb, wie er sich abermals zum Volk entwickelt und, wenn auch in neuen Formen, zu den väterlichen Sünden zurückkehrt. Vor seinem prophetischen Blick entfaltet sich ein Verderben, das abermals zum Gericht führt, so dass das selige Ende nicht sogleich kommt, sondern erst nach neuen schweren Prüfungen. Jenes Verderben gipfelt aber in des Volkes Undank gegen den Hirten, den Gott ihm zuletzt zu seiner Erlösung geben wird. Er wird für seine Treue schändlich belohnt, ja zum Dank dafür getödtet werden. Darum zerstreut sich dann die Heerde unter die Heiden und wird von neuem misshandelt. Nicht eher wird sie des Segens theilhaftig, nicht eher wird ihr Vergebung und Friede, bis sie den erkannt hat, den sie zerstochen, und in bussfertigem Glauben in seinem Blut sich von ihren Sünden rein gewaschen hat. — So gestaltet sich's bei Sacharja, und dieser kurze Ueberblick über seine Weissagung wird darthun, in wiefern er die Verkündigung des Jesaja ergänzt. — Wenden wir uns nun aber zum Einzelnen.

Der Prophet schildert zuerst (Cap. 9) Gottes Gericht über diejenigen Völker, welche jetzt Israel drücken und drängen. Der HErr wird über sie kommen und sie demüthigen, aber Juda wird dann erhöhet sein; in Zion wird der König Israels seinen Einzug halten, — als ein Heiland und Erlöser, der seinem Volke und allen Heiden den Frieden bringt.

Solche Verheissungen hat Juda, — darauf hin sollten sie ein fröhliches Vertrauen auf den HErrn fassen und treulich zu ihm

halten. Denn wenn sie gleich noch unter dem harten Druck der schlimmen Völkerhirten stehen, ja unter solchem Drucke kaum aufzuathmen vermögen, so will ja der HErr sie auch von diesem Jammer erlösen, und ihnen helfen wider alle ihre Dränger.

Mit diesen beiden Weissagungen vom Friedensreich in Israel über die ganze Welt und von der Vernichtung der schlimmen Hirten hat der Prophet die nächste Zukunft geschildert. Er hat damit gezeigt, wie die schlimme Gegenwart, die sonderlich unter dem Druck der Weltmacht zu leiden hat, in ein seliges Ende ausgehen soll, da der HErr selbst gegen die Weltmacht eintreten und durch seinen starken Arm Israel wider sie helfen wird.

Aber ist mit dem Einzug jenes sanftmüthigen Königs wirklich das Ende gekommen? C. 11 schaut der Prophet etwas, das zwischen die Gegenwart und das Ende mitten eintreten und das Ende eine lange Zeit noch hinausschieben wird. Das Volk wird nämlich jenen sanftmüthigen König (9, 9) nicht annehmen und, dadurch hirtenlos, wieder den Weltmächten preisgegeben werden. Diess wird dem Propheten veranschaulicht durch eine folgende Allegorie [1]). Der HErr bestellt ihn nämlich zum Hirten über sein Volk, wie über die Völker der Welt überhaupt [2]). Der Prophet übernimmt den Auftrag um der elenden Schafe willen, welche in Israel sind. Er vertilgt in einem Monat [3]) drei

1) 11, 1—3. Vgl. Hengstenberg, Christologie III, 411: „Die tiefere Einsicht in die Ursachen dieser Begebenheit (d. i. der in 11, 1—3 geschilderten Verwüstung des ganzen Landes durch auswärtige Feinde) gibt die Erzählung einer doppelten in der inneren Anschauung des Propheten vorgegangenen symbolischen Handlung des Propheten.“

2) Die Schlachtheerde צֹאן הַהֲרֵגָה ist die für das Gericht reife Menschheit, die elenden Schaafe עֲנִיֵּי הַצֹּאן sind Israel; dieses bestätigt sich durch V. 6, wo im Allgemeinen von den Bewohnern der Erde, den Menschen und ihren Königen die Rede ist, die einander aufreiben, ohne dass der HErr eingreift.

3) Wir folgen hierin der Auslegung von Schlier, Die kleinen Propheten, S. 217), wornach die drei Hirten die Monarchen der Chaldäer,

Völkerhirten; und da sie sein nicht achten, so überlässt er sie ihrem Geschick[1]). Daran merkt Israel, dass des HErrn Wort sich erfüllt[2]), sie könnten dadurch glauben lernen an den Hirten, den Gott ihnen bestellt; aber sie lernens nicht, sondern in dem Moment, wo er die entscheidende Frage an sie stellt, was er ihnen denn gelte, da lohnen sie ihn ab, wie einen Tagelöhner[3]), und geben ihm deutlich zu verstehen, dass er ihnen nichts werth ist; darum hebt nun der Hirte seinen Beruf auch für Israel auf[4]), und Israel wird von Neuem übergeben an die Völkerhirten, die es zu verzehren und zu vertilgen drohen, obwohl es der HErr mit seinem Volke nicht bis zu diesem Ende kommen lässt.

Zuletzt sammeln sich die Heiden wider Jerusalem und versuchen, die Stadt Gottes zu vernichten; ja es sammeln sich zuletzt alle Heiden wider die h. Stadt, und es kommt ein Tag, an dem sich's entscheiden muss, ob Israel der Völkerwelt für immer unterliegt, oder ob es den Sieg behält[5]). Aber es tritt der HErr ein für Israel und hält das Gericht über die Heiden: Alle Heiden, die wider die h. Stadt gezogen sind, werden durch den HErrn vertilgt[6]). Diese Vernichtung der Heiden ist durchaus eine That Gottes und nicht Israels. So muss sich denn der HErr von Neuem zu seinem Volk bekannt haben. Es muss ihm in-

Perser und Griechen sind, welchen die vierte Weltmacht in den Römern folgt.

1) 11, 9. — 2) 11, 10.

3) 11, 12. „Gefällt es euch, so bringet her meinen Lohn (שְׂכָרִי) — — und sie wogen dar meinen Lohn — dreissig Silberlinge.“ Dreissig Tage lang hatte der Hirte sein Amt unter ihnen geführt (V. 8), so kam auf jeden Tag ein Silberling; wie man einen Tagelöhner ablohnt, so lohnen sie ihm — zum Zeichen schnöder Verachtung.

4) 11, 14. Israel war mit dem Stab „Wehe“ geweidet worden, die Heiden mit dem Stab „Sanft“, — denn sie hatten bisher noch nicht wie Israel Gottes Gerichte erfahren; erst jetzt überlässt der HErr die Völkerwelt dem eisernen Scepter der Römer, die sie zerschlagen. Diesem Hirten wird nach gänzlicher Auflösung alles Verbandes unter den Gliedern des israelitischen Volkes (V. 14) Israel überlassen, um zerfleischt zu werden.

5) 12, 1 — 3. — 6) 12, 6.

zwischen die Sünde vergeben worden sein, um derentwillen dieses letzte grösste Elend über sie gekommen ist, das sie nun ausstehen [1]). –

So ist es; denn die Ursache, warum der HErr für sein Volk streitet, ist die Erhörung des Bussgebetes Israels um Erlassung jener schweren Missethat an dem Hirten, den sie verachtet haben [2]). Diese Missethat stellt sich hier in noch viel grellerem Lichte dar, als Cap. 11. War es dort die schnöde Verachtung, die hervorgehoben wird, so ist es hier die grauenvolle Unthat, in die jene Verachtung ausgelaufen, welche in's Licht gestellt wird. Sie haben den, der ihnen als Heiland gesandt war, zerstochen [3]). Diese Missethat erkennen sie, von diesem Bann lösen sie sich durch eine Busse, welche der geschehenen Sünde geziemt; denn alle, wie ein Mann, klagen und weinen um den guten Hirten, an dem Israel sich so entsetzlich vergriffen hat [4]).

1) Die Weissagung hebt es hervor, *dass der HErr in dem Verhältniss zwischen Israel und der Völkerwelt eine Wendung eintreten lässt*; es ist dieselbe, die Jesaia z. B. für die Gefangenen in Babel Cap. 51 weissagt, — der HErr streitet selbst für sein Volk und erlöst es von seinen Drängern. Vgl. Sach. 12, 1 ff.

2) 12, 10. Einen Geist der Gnade und des Gnadeflehens תַּחֲנוּנִים (Iob 14, 11) giesst Gott über sein Volk und damit tritt die Wendung ein. Der Geist der Gnade ist der, welcher ihnen versiegelt, dass sie wieder einen gnädigen Gott haben, und dass sie wieder erhörlich beten können.

3) Das Gebet aber richtet sich zu dem HErrn אֵת אֲשֶׁר דָּקָרוּ und zwar werden sie ihn mit den Augen suchen, auf ihn ihr Augenmerk richten, הִבִּיטוּ אֵלַי. Ist der in אֵלַי von sich Redende derselbe von dem es heisst אֵת אֲשֶׁר דָּקָרוּ; — ist letzteres nähere Bezeichnung von אֵלַי? Wir zweifeln daran, — denn 13, 7 ist er der Durchbohrte, der Hirte genannt, „der Mann, der Jehovah der Nächste ist“. Sollte nicht auch hier die Meinung sein: und sie werden zu mir schauen *rücksichtlich dessen, welchen sie durchbohrt haben* und werden um ihn klagen, nämlich darum, dass sie ihn durchbohrt haben?

4) Die Klage ist wie die bei Hadad Rimmon; wie über Josias, den

Ein Dunkel ist dabei noch unerhellt, nämlich wie es Gott dahin kommen lässt, dass derjenige, den er seinem Volke zuletzt als Hirten gegeben, so elend umkommt, und wie Gott es zulässt, dass Israel solcher Unthat sich schuldig macht. Aber auch dieses Dunkel wird Licht durch die merkwürdigen Worte 13, 7, welche uns das Doppelte lehren, dass das Schwert, welches den guten Hirten trifft, von Gottes Fügung regiert wird, und dass es dazu geschieht, damit Israel eingehe in das letzte Gericht und durch ein Läuterungsfeuer noch einmal gesichtet und gereinigt werde für seine grosse Zukunft [1]).

Ueberschauen wir nun diese Weissagung Sacharja's, so ergibt sich als Resultat, dass Israel, ehe es des schlüsslichen Heils theilhaftig wird, noch durch eine tiefe Noth hindurchgehen muss, welche es dadurch verschuldet, dass es denjenigen verachtet, ja dem Tode preisgibt, welchen ihm Gott zum Hirten gegeben, und welche nicht eher ein Ende nimmt, als bis das Volk diese Missethat erkennt und den im Glauben anschaut, welchen es einst getödtet hat. —

letzten sichtbaren Hort des Gemeinwesens, klagen sie, weil sie den gemordet, den ihnen Gott als letzten Helfer gesandt, der allein sie noch retten konnte und wollte. Ganz Israel, alle wie einer (V. 12—14) klagen sie, — eine Nationalbusse, so tief und durchdringend als die Schuld gewesen, deren sich die Nation in dem Morde ihres Heilandes schuldig gemacht.

1) Die Worte 13, 7 lauten: „Schwert, erwache über meinen Hirten und über einen Mann, meinen Nächsten, spricht der Herr Zebaoth; schlage den Hirten, dass sich die Heerde zerstreue und ich meine Hand zurückkehren lasse über die Kleinen." Der Hirt und die Heerde erinnern uns an Cap. 11. Der Hirt, der Cap. 11 Subject der Rede ist, und der Hirt an dieser Stelle sind ein und derselbe: nämlich derjenige, welcher das letzte Mal Israel um sich versammeln und einigen wollte. Aber Gottes Schwert kommt über ihn, — er wird dahin gerafft, und nun zerfällt das Volksthum Israels; es wird versprengt, in seiner Verbannung gesichtet, immer und immer gesichtet, 13, 8. 9., bis endlich eine Schaar von Kleinen übrig bleibt, über die Jehova seine Hand zurückkommen lässt, — nämlich der Rest, den der HErr heimführt, um ihm das Heil zu offenbaren.

Vergleichen wir nun dies Resultat mit demjenigen, welches wir Jes. 53 entnahmen, so wird sich auf den ersten Blick ergeben, wie verschieden und wie gleichartig in wesentlichen Zügen diese beiden Weissagungen sind. Gleich ist in beiden Weissagungen erstlich, dass das Subject derselben ein von Gott selbst bestellter Erlöser Israels ist, welcher dort als Knecht, hier als König und Hirte Jehova's benannt ist. Gleich ist ferner die Stellung, welche dieser Heiland Israels in dessen Geschichte einnimmt. Er steht in der Mitte zwischen der Gegenwart und dem Ende Israels, indem er beides verknüpft. Gleich ist ferner die Aufnahme, welche er bei seinem Auftreten in Israel findet; gleich die schlüssliche Erkenntniss, dass er der Erlöser Israels sei; gleich endlich, dass Er es ist, der die endliche Erlösung Israels vermittelt. — Aber verschieden ist dabei und zur Ergänzung beider Weissagungen dient es, dass Jesaja den Tod des Erlösers in seiner gottgewollten Bestimmung erkennt, dagegen Sacharja Israels Urheberschaft an diesem Tode hervorhebt. Man würde die eine Weissagung ohne die andere nicht zu verstehen vermögen, denn man erkennt aus Jes. 53 nicht, wie Gottes Rathschluss hinsichtlich des Opfertodes seines Knechtes sich geschichtlich verwirklicht und warum erst das Israel der Letztzeit in diesem Leiden und Sterben das Opfer seiner Sünden erkennt und dessen froh wird. Gerade diese Lücke füllt Sacharja aus, dessen Augenmerk überall nicht sowohl gerichtet ist auf die Versühnung der Sünden Israels, als auf seine letzten Schicksale inmitten und von Seiten der Völkerwelt. Nur wiefern diese durch das Vergehen Israels zu seinem Hirten bedingt ist, kommt dies letztere zur Sprache, während hinwiederum Jesaja im Unterschied von Sacharja lehrt, wie Gott der HErr durch dieses Selbstopfer seines Knechtes der Menschheit Vergebung seiner Sünden schaffen und selber es ermöglichen wolle, seinem Zorn ein Ende zu machen, und mit den „Uebrigen" einen Bund ewiger Gnade und ewigen Friedens aufzurichten.

3. Wenn wir endlich die Wirkungen des Opfertodes des Knechtes Jehova's für das Verhältniss zwischen Gott und seinem Volk in Erwägung ziehen, so ist uns schon Jes. 53 als die Frucht des

stellvertretenden Leidens der Friede vor Augen gestellt, der dadurch für Israel und die Menschheit gewonnen wird [1]. An und für sich ist schon der Friede das Gegentheil vom Zorn. Diese Bedeutung des Wortes an jener Stelle wird uns abei zur vollen Gewissheit, wenn wir es in seiner geschichtlichen Beziehung fassen. Das Israel der Letztzeit, welches den Frieden preist, den ihm das Opferleiden seines Heilandes erworben, ist ja dasselbe, welches lange Zeit hindurch den Zorn Gottes im reichsten Maasse erfahren; es ist eben heimgekehrt aus der Verbannung, in welcher es das wohlverdiente Zorngericht Gottes getragen; es hat alles gelitten, was man durch Gottes Zorn erleiden kann, und wäre durch solches Leiden sicherlich zu Grunde gegangen, wenn nicht sein Erlöser den grossen Rest der Strafe, die es nicht getragen, auf sich genommen und gebüsst hätte. Da versteht man denn vollkommen, was unter solchen Verhältnissen dem Volke Israel der Friede ist, den sein Erlöser durch Todesleiden ihm erworben. Er ist nicht weniger als die dauernde Erlösung vom Zorngericht Gottes und das Wohlverhältniss einer vollkommenen und ewig vollendeten Liebesgemeinschaft mit dem HErrn.

Dieses Ergebniss, wie es Jes. 53 in dem einen Wort „Friede“ als Frucht des Leidens Christi gesichert ist, hat übrigens nach seinen beiden Seiten, nach seiner negativen und positiven, hinreichende Bestätigung in den sonstigen Weissagungen der Propheten.

a) Derselbe Prophet, welcher den Opfertod des Erlösers in Israel als die Ursache der Erlösung Israels verkündet, bezeugt in der enge sich anschliessenden Weissagung Jes. 54, 7—9, dass für das begnadigte Israel des Endes Gottes Zorn für immer ein Ende genommen habe. Da erscheint die Zeit des Zornes als ein kleiner Augenblick, die Gnade aber, in welcher sich Jehova, der Er-

1) Jes. 53, 5. מוּסַר שְׁלוֹמֵנוּ עָלָיו. — Es besagt aber das Wort שָׁלוֹם „ein Wohlverhältniss und Wohlbefinden, oder ein allseit friedliches und befriedetes Dasein.“

löser Israels, über sein Volk erbarmt, währt ewiglich[1]). Diese erbarmende Gnade bewährt sich am Ende darin, dass Jehova auf Israel nicht mehr zürnen und es nicht mehr schelten wird. Wie die Wasser Noah's ist ihm das. Wie nämlich der HErr geschworen hat, dass nie mehr ein Gericht kommen soll gleich dem Gericht der Fluth[2]), so verheisst er der begnadeten Gemeinde der Letztzeit, dass kein Zorngericht mehr über sie kommen soll, wie sie es früher erfahren hat; vielmehr wird die bisher elende nun herrlich[3]), die bisher sturmverjagte fest und prachtvoll gegründet[4]), die bisher ungetröstete voll göttlicher Lehre und grossen Friedens[5]), und diesen Frieden wird ihr Niemand rauben, denn die Gemeinde ist unantastbar für jede Anklage[6]). Alles dies aber ist nichts anderes, als die Frucht des Leidens ihres Heilandes, der den Zorn Gottes gesühnt, und das verhaltene Erbarmen durch sein Versühnen unaufhaltsam herabströmen macht auf die Gemeinde seines Namens[7]).

Also kein Zorngericht mehr für Israel, so verkündet Jesaja, nachdem er das Opfer geweissagt, welches für die Sünden genuggethan. Ganz so finden wir es nun auch bei Sacharja 14, 11[8]). Da verkündet Sacharja, dass es für das begnadigte Volk der Letztzeit, welches in tief ernster Busse zu seinem Erlöser sich bekehrt hat, keinen Bann mehr geben wird, und dass Jerusalem sicher wohnen wird. Wenn man nun erwägt, dass aller Jam-

1) In welch engem Zusammenhang Jes. 54 mit Cap. 53 steht, zeigt die Gedankenverbindung von 54, 1 mit 53, 10 ff. Dort sind dem Erlöser Israels die Mengen verheissen als Lohn seiner Blutarbeit, — hier wird Jerusalem gepriesen, dass es die Völker in Besitz nehmen wird (54, 3). Mit V. 6 ff. geht dann Cap. 54 zu 53, 5 ff. zurück und verkündet für das Ende ewigen Frieden. Diese Botschaft des Friedens setzt sich dann fort in 55, 3 und 57, 15.

2) Gen. 8, 21. 22. 9, 11. — 3) Vgl. 54, 11 a. —

4) 54, 11 b. 12. — 5) 54, 13. — 6) 54, 14—17.

7) Vgl. Delitzsch in den Schlussbemerkungen zu Drechsler, Commentar zu Jesaia III, 377.

8) Die Stelle lautet: וְיָשְׁבוּ בָהּ וְחֵרֶם לֹא יִהְיֶה עוֹד וְיָשְׁבָה יְרוּשָׁלַיִם לָבֶטַח.

mer und alles Elend, welches Israel erfahren hat, eine Folge des Bannes war, den seine schweren Sünden über dasselbe gebracht haben [1]), so wird vollkommen klar, dass eine neue Zeit eingetreten sein muss, in der Israel, von seinen Todsünden frei und ledig, gerechtfertigt und rein vor Jehova steht, und um desswillen nichts mehr von Jehova's Zorn zu fürchten hat. So ist es. Das Israel der Letztzeit hat in seiner Mitte einen Born für alle Sünde und Unreinheit, sich darin zu waschen; es hat den Geist der Heiligung, der es innerlich erneuert [2]), und hat ein Wasser der Gnade, ja einen Brunnen des Heils, um sich zu reinigen von aller Befleckung der Sünde [3]). Da ist denn allerdings kein Bann mehr denkbar, weil Israel in der That und Wahrheit geheiligt ist, und sich selber heiligt vor dem HErrn. Wo die Ursache aufgehoben ist, da fällt die Wirkung von selbst dahin,

1) Der Begriff des חֵרֶם (חֵרֶם) ist der der Weihung (consecratio) an Jehova; weshalb ein חֵרֶם 1) ein sanctissimum sein, Lev. 27, 28, und dem Priester gehören Num. 18, 14; Ez. 44, 29, oder aber 2) dem Gericht geweiht sein kann (τέκνον ὀργῆς), Mal. 3, 24; 1 Kön. 20, 42., so dass Gottes Zorneifer es für sich fordert, um an ihm sein Majestätsrecht durch Vernichtung zu beweisen, wesswegen man an Ihm selbst sich vergreift, wenn man etwas Verbanntes antastet Deut. 13, 17; Jos. 6, 17 vgl. 7, 7. Wer sich am חֵרֶם vergreift, wird selbst ein חֵרֶם, Jos. 7, 13, und der ist des Feuers schuldig mit allem was er hat, darum dass er den Bund des HErrn gebrochen und eine Thorheit in Israel begangen hat. — Also wenn kein חֵרֶם in Jerusalem ist, so ist nichts da, was dem Zornfeuer Gottes anheimfällt und sein Gericht herausfordert: das Israel der Letztzeit ist erlöst für immer vom Zorn Gottes, es wohnt in sicherem Frieden.

2) Vgl. Sach. 12, 10 mit Joel 3, 1; Ez. 36, 25—27; Jer. 31, 33 mit Mi. 4, 5 ff.; Jes. 4, 2 ff.; 52, 1; 62, 12.

3) Sach. 13, 1: בַּיּוֹם הַהוּא יִהְיֶה מָקוֹר נִפְתָּח לְבֵית דָּוִד וּלְיֹשְׁבֵי יְרוּשָׁלָ‍ִם לְחַטַּאת וּלְנִדָּה vgl. Ez. 36, 25. Es thut sich ein Quell reinen Wassers auf für Sünde und Befleckung, d. h. um sie abzuwaschen, also Wasser der נִדָּה (Num. 10, 9), d. i. Wasser, welches den Unflath der Sünde abwäscht. Vgl. Hebr. 9, 13. 14. 1 Petr. 1, 2.

hier aber ist die Ursach des Zorns, nämlich die Sünde, objectiv und subjectiv aufgehoben, und darum auch das Zorngericht, das um derselbigen willen über das Volk kam. Auch sonst hoben es, wie wir früher bereits an mehreren Stellen gesehen, die Propheten sehr hervor, dass das Israel der Letztzeit seiner Sünden ledig geworden ist. Wir wissen, dass sie von der *Tilgung* der Sünde sprechen, dass sie *ausgelöscht* und ihrer ewig *nimmer gedacht werden soll.* Ja Jeremias sagt, *dass man zu dieser Zeit die Sünde Israels suchen wird, und sie ist nicht mehr da, und die Sünden Juda's, und man findet sie nicht mehr; denn der HErr schenkt Vergebung denen, die er dann übrig lässt*[1]). Die Sünde ist wahrhaftig aus dem Mittel gethan. Ja mehr, das Volk ist angezogen mit dem Rock der *Gerechtigkeit* und mit den Kleidern des Heils; es ist durch die Erkenntniss seines Erlösers wahrhaft gerechtfertigt und darum ein Gegenstand nicht mehr des Zornes, sondern der Huld des HErrn, es hat sich von ihm keines Bösen mehr zu versehen[2]), sondern eitel Güte zu erwarten, und zwar nicht blos für einen Augenblick, sondern für immer. Denn der HErr macht mit seinem Volke einen neuen Bund und zwar einen Bund *ewigen Friedens.* So spricht der HErr durch Ezechiel: Ich will schliessen mit ihnen einen Bund des *Friedens*, ein Bund der *Ewigkeit* soll es sein mit ihnen[3]). Diesen Bund vergleicht Jeremias ausdrücklich mit dem ersten sinaitischen Bunde, und bezeugt, dass es kein Bund sein soll, wie jener; denn er wird nicht darauf angelegt sein, dass Israel wieder unter den Fluch des Gesetzes kommt, und der HErr sie zwingen muss, vielmehr werden sie in der Kraft des h. Geistes *von selbst* das Gesetz erfüllen[4]), und dazu wird die frühere Missethat ihnen *für immer*

1) Jer. 50, 20. — 2) Jes. 61, 10.

3) Ez. 37, 26. 27. Der Bund heisst erstens בְּרִית שָׁלוֹם u. zweitens בְּרִית עוֹלָם vgl. Jer. 50, 4 ff.

4) Jer. 31, 34. Die *Ursache*, warum Israel künftig den Bund nicht mehr brechen wird, ist, dass das Gesetz nicht mehr auf steinernen Tafeln geschrieben und ihm zur Nachachtung vorgehalten, son-

vergeben sein [1]. Das ist also ein Bund des Friedens, der mit dem Zorn nichts mehr zu schaffen hat, weil er auf Vergebung der Sünden beruht und den Geist der Heiligung und Verklärung des Volkes darreicht, somit ein unwandelbarer Bund der Ewigkeit, in sich selbst vollendet, das vollkommene Gegenbild des ersten, ja dessen süsse Frucht nach langem bittrem Leiden.

b) Kein Zorngericht mehr, sondern lauter Friede mit dem HErrn: — wie erweist sich dieses zunächst mehr negative Ergebniss als concrete Gestaltung des Verhältnisses zwischen dem HErrn und seiner Gemeinde? Wir haben bereits oben davon geredet, dass in der Letztzeit Israels zwischen dem HErrn und seinem Volk ein neues Bundesverhältniss aufgerichtet wird; wir sahen auch, welcher Art die Grundlagen gewesen, auf welchen dieses neue Bundesverhältniss ruhen soll. Der Ausdruck, den das Verhältniss gewinnt, das in jenem Bunde wurzelt, ist allerdings zunächst kein anderer, als er es für das sinaitische Bundesgemeinschaftsverhältniss gewesen. Sie werden mein Volk sein und ich will ihr Gott sein, — so lauten die immer wiederkehrenden Worte, welche das schliessliche Wohlverhältniss zwischen Israel und Jehova ausdrücken sollen [2]. Allein der Inhalt dieser Worte ist nunmehr ein unendlich reicherer und vollerer; es ist mit einem Wort zur vollen Wahrheit geworden, was früher durch die weder objectiv noch subjectiv getilgte Sünde Israels in seiner Erfüllung immerzu wieder aufgehoben werden musste. Dies bewährt sich nun durch folgende einzelne Züge, in welchen sich

dern dass es gelegt wird בְּקִרְבָּם und geschrieben עַל־לִבָּם, — so dass ihr Inneres mit dem Gesetze sich eint, also nicht anders will und kann, als des HErrn Gebote halten. In Ez. 36, 26. 27., wird es betont, dass die Herzen erneuert werden zu willigem Gehorsam gegen den HErrn — das steinerne Herz entspricht dem קְשֵׁה עֹרֶף des sonstigen Zustandes, dem unbeugsamen Widerstreben gegen den HErrn — und dass der Geist Gottes in den Herzen regirt, vgl. Röm. 8, 1.

1) Jer. 31, 34.

2) Vgl. Jer. 24, 7. 31, 34. 32, 37. 38. Ez. 34, 24. 36, 28. 37, 23. 27. Sach. 8, 8 u. v. a. St. mit Gen. 17, 7. Ex. 19, 5. 6.

das Bild des Gemeinschaftsverhältnisses zwischen Jehova und Israel entfaltet.

Erstlich ist nun das Wohnen Gottes in Israel ein andres geworden, als es ehedem war. Während sonst die Herrlichkeit des HErrn als ein verzehrend Feuer in Israel wohnte, die das Volk von sich fernte, so wird sie jetzt demselben nahe sein[1]), und nicht zum Schrecken, sondern zum Schirm und Schutz wird sie inmitten des Volkes thronen[2]). Sie ist dann nicht mehr ein Feuer, sondern ein Licht, in welchem Israel wandelt[3]). Die Gemeinschaft zwischen Jehova und seinem Volke ist eine vollkommene; was ehedem nur Einzelnen aus sonderlicher Gunst gewährt war, wird nun allen zu Theil werden: sie werden alle den HErrn erkennen[4]), vor ihm erscheinen und sein Angesicht sehen mit Freuden[5]). Die Scheidewand zwischen dem Heiligen in Israel und seinem Volke ist gefallen. Und auch die Heiden, die sich im Glauben an Israel anschliessen, werden dieses Heils theilhaftig werden. Es wird Niemand mehr ausgeschlossen, sondern für jeden wird der h. Berg eine Stätte der Zuflucht und des Heils, und die Völker werden kommen und sammt Israel dem HErrn dienen mit Freuden und Lobsingen; denn es ist Friede zwischen Gott und den Menschen, und nichts mehr, was sie trennt[6]).

Und wie Israel und die mit ihm verbundene gläubige Menschheit Gottes persönliche Gemeinschaft geniesst, und darin eine Quelle ewigen Glückes hat, so muss auch alles ihm zur Quelle des Segens und der Freude werden, was ihm sonst so oft Gottes Gerichte vermittelt hat. An die Stelle des Todes tritt das Leben, und als würdige Folie zu dem frieden- und freudenvollen Stand vor Jehova erscheint dann auch das Land erneuert und verklärt; im Dienste göttlicher Segnung bietet es einen Reichthum leiblicher Gaben, und wird auf solche Weise ebenso wie es

1) Ez. 37, 25—28. — 2) Jes. 4, 5. 6.

3) Jes. 2, 5. — 4) Jer. 31, 34. Joel 3, 1 ff.

5) Jes. 12, 1—6. 61, 1—3 u. a.

6) Jes. 2, 1 ff. 18, 7. 19, 21—25. 23, 17. 42, 6. 49, 6. 53, 1 ff. 56, 3—7. 60, 1 ff. Joel 3, 5.

früher Mittel göttlicher Zorngerichte war, ein Zeugniss göttlicher Liebe und Gnade, die sich ungehemmt über Israel ergiessen kann [1]).

So ist das Wohlverhältniss zwischen Jehova und seiner Gemeinde ein Verhältniss der Liebe und der Gnade, und die Herrlichkeit des HErrn, sie ist in Israel kein verzehrend Feuer mehr, vor dem man sich fürchten muss, sondern eine Sonne und ein Licht des Lebens [2]), welches über alle sich ergiesst, und welches erneuert, belebt und erquickt alle, in deren Mitte es leuchtet. Das Vaterherz Gottes ist aufgeschlossen für seine begnadigte und geheiligte Gemeinde (Jer. 31, 20), und wie er in voller Liebe seinem Volke begegnet, so auch sein Volk ihm; denn inmitten der neuen Gemeinde gehört jeder von ganzem Herzen dem HErrn: mit dem heiligsten Ernste wacht die Gemeinde, dass nichts geschehe, was den HErrn betrübt, und wo es geschieht, da thut sie die Sünde von sich [3]); und hinwiederum weiht sie ihr gesammtes Dasein und Leben dem Lob und Preise des HErrn, und bringt ihm Opfer in Gerechtigkeit und Wahrheit, so dass sie den Gnaden des HErrn begegnet mit heiligem Dank und wahrer Anbetung [4]), und nur eines ist und sein will: Gottes Volk und Eigenthum, ihm verlobt in ewiger Liebe und Treue [5]). —

So weissagen die Propheten Sühnung des göttlichen Zorns durch das Selbstopfer des Knechtes Jehova, völlige Vergebung der Sünden und einen Bund ewigen Friedens und ewiger Liebe. Aber alles dies gehört nur denen, welche sich durch das Opfer des Erlösers Israels versöhnen und heiligen lassen; und so gewiss für sie Gottes Zorn ein für alle Mal ein Ende haben wird, so gewiss wird das Gericht für die nimmermehr aufhören, welche die Gnade Jehova's verachten, und in der Lästerung des Heiligen

1) Hos. 13, 14. 32, 15. 60, 13. 61, 4 ff. Jer. 31, 12 ff. 33, 10-13 vgl. 7—9. Ez. 36, 33—36. Hos. 2, 18.

2) Vgl. Jes. 60, 19. 20. mit Apoc. 21, 23.

3) Jes. 60, 17. 18. 21. Sach. 13, 2—6 u. a.

4) Jes. 12, 2—6. 52, 7 ff. 61, 11. 62, 6 ff. u. a.

5) Hos. 2, 19. 20. Jes. 62, 3—5. vgl. Zeph. 3, 17.

dahingerafft sind[1]). Der Tag des HErrn ist somit der Wendepunkt in der Offenbarung des göttlichen Zorns, indem er für die Einen das Ende ohne neuen Anfang, für die Andern aber der Anfang ohne Ende des göttlichen Zorns, allen alles sein wird: denen, die er durch Gericht und Gerechtigkeit erlöst, ein ewiges Licht, seinen Widerwärtigen aber ein ewiges Feuer. Sein Name wird durch beide herrlich, und wenn die Geschichte des göttlichen Zorns vollendet sein wird, dann wird man erfahren, was Ezechiel so oft als Zweck und Absicht göttlicher Gerichte nennt, dass Jehova der Herr ist, und dass der Eifer des HErrn Zebaoth vollbringt, was er sich vorgesetzt hat.

Doch alles dies ist Inhalt der Weissagung; verlassen wir ihr Gebiet und treten wir im dritten Abschnitt heran an die Erfüllung. —

1) Jes. 48, 22. 57, 21. 66, 24.

Drittes Stadium.

Gottes Zorn und das Werk Christi

oder

Christus der Wendepunkt der göttl. Zornesoffenbarung.

Ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ
ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου.
Joh. 1, 29.

Ὁ ἀπειθῶν τῷ υἱῷ οὐκ ὄψεται ζωὴν,
ἀλλ' ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ μένει ἐπ' αὐτόν.
Joh. 3, 36.

§. 10.

Christus erwiesen als der Wendepunkt in der Geschichte des göttlichen Zorns.

Wenn wir uns beim Eintritt in das neue Stadium der Offenbarung des göttlichen Zornes zurückversetzen an das Ende des vorigen, so erkennen wir, dass der Tag des HErrn, wie ihn das Gesetz und die Verheissung des Alten Bundes geweissagt, zwar angebrochen, aber nicht in seiner Fülle erschienen war. Wie der Morgen zu dem Tage, so verhält sich die Zeit, die mit den Propheten anhebt, zur Zeit des Neuen Testamentes. Nachdem Israel gesichtet und das Gericht der Sichtung mit den 70 Jahren des babylonischen Exils abgelaufen war, sollte für die „Uebrigen" der Tag der Erlösung anbrechen, sollte der HErr zu seinem Volke kommen, um sich mit ihm zu vereinigen zu ewiger Gemeinschaft der Liebe. Aber als nach Jesaja's Weissagung, der zufolge die Heimkehr und die schlüssliche Erlösung Israels augenscheinlich in eins zusammenfällt, das Exil

zu Ende und die Erlaubniss zur Heimkehr gegeben war, — wie kümmerlich wie gar nicht entsprechend den Hoffnungen war da der neue Anfang! So musste denn der HErr sein Volk wieder trösten durch Prophetenwort und ihm bezeugen, dass die kümmerliche Gegenwart nur der Anfang zur künftigen Herrlichkeit sei, und es hiess nun wieder „Bald wird kommen der HErr zu seinem heiligen Tempel“ [1]), und die Gemeinde betete und seufzte von neuem „Ach dass du den Himmel zerrissest [2]) und führest herab, — ach dass die Hülf aus Zion käme [3]).“ —

Als die Zeit erfüllet war, sandte Gott seinen Sohn, auf dass er uns vom Fluche des Gesetzes (d. i. vom Zorne Gottes erlöse [4]). Die Sendung Christi bezeichnet ein neues Stadium der Offenbarungsgeschichte des göttlichen Zorns und wie das erste Stadium durch Adams Sünde, das Zweite durch Gottes Geduld, so ist das dritte durch die Erscheinung Christi charakterisirt. Diese bildet den Höhepunkt weil die Entscheidung für die Offenbarung des göttlichen Zornes. Denn das Heilswerk Christi hat keinen andern Sinn als Aufhebung des göttlichen Zornes. Nunmehr soll sichs für jeden entscheiden, ob er vom Zorn ewig los sein oder ihm ewig angehören wolle. —

Unter diesem Gesichtspunkt betrachten wir die Neutestamentliche Offenbarung. Für diesen Standpunkt aber müssen wir die Berechtigung nachweisen, d. h. aus der Schrift darthun, erstens dass zur Zeit Christi das Maass der Sünde Israels und der Menschheit voll, also die Zeit für die Krisis reif war, und zweitens dass nach Gottes Rathschluss durch die Sendung seines Sohnes die entscheidende Wendung in der Offenbarung seines Zornes herbeigeführt werden sollte.

I.

Für den ersten dieser beiden Sätze bietet uns den Nachweis die Wirksamkeit Johannis des Täufers, wie sie aus Matth. 3, 1—12 vergl. Luc. 3, 1—18 berichtet wird. Denn in seiner Verkündigung

1) Mal. 3, 1. — 2) Jes. 64, 1. — 3) Ps. 53, 7. 14, 7. u. a.

4) Gal. 4, 4 f.

bezeugt Johannes dies Beides, wie weit es mit Israel hinsichtlich seines Verderbens gekommen, und dass der Tag des göttlichen Zornes nicht mehr ferne sei.

Zum Zeugniss für das tiefe Verderben Israels und für seine Reife zum Gericht dient vor allem die Person des Täufers [1]). War doch das härene Gewand des Täufers das Kleid, und die Speisen, die er genoss, die Nahrung eines Büssers! Er war mit seiner ganzen Person eine laute Predigt, dass es Zeit sei für Israel umzukehren und Busse zu thun. Dasselbe sprach er aber auch in jener Begegnung mit den Pharisäern und Sadduzäern [2]) deutlich aus, als er nach Art der alten Propheten das Verderben Israels aufdeckt und Gottes Gericht weissagte. Es ist besonders der Blick auf die Stellung derer, die da zu dem Täufer kamen, welcher uns dieses Wort des Täufers so bedeutsam macht. Denn die Pharisäer und Sadduzäer sind ja die beiden hervorragenden Parteien des Volkes. Jene waren durch ihre strenge Einhaltung des Gesetzes und der Tradition beim Volk die Angesehensten, diese durch ihre Stellung bei Hof und ihren Reichthum die Mächtigsten und Einflussreichsten. Beide zusammen aber bildeten die Führerschaft des damaligen jüdischen Volkes. Wenn nun der Täufer sie und zwar nicht als einzelne, sondern als Genossenschaft mit solchen Namen belegt, wie er es thut, wie wird es dann im Volke stehen, welches durch diese Genossenschaft sich leiten lässt? Der Täufer nennt sie aber Schlangengezüchte, und man wird durch diesen Ausdruck an Gen. 3, 15. (vgl. Jes. 59, 5) erinnert. Schlangensaame also ists [3]), welcher gleich der alten Schlange,

1) Matth. 3, 4. Mc. 1, 6. vgl. 2. Kge. 1, 8. — 2) Matth. 3, 7 ff.

3) Vgl. Olshausen z. d. St. — Meyer zwar bestreitet diese Auffassung, aber wenn er γεννήματα ἐχιδνῶν im Sinne hinterlistig boshafter Menschen fasst, so sieht man nicht recht ein, wie denn diese Bezeichnung sich hier eigne, da doch bei dem Kommen der Pharisäer zur Taufe Johannis keine Hinterlist obwaltete, sondern vielmehr Selbstverblendung, indem sie meinten durch die Taufe Vergebung zu erlangen, sie, die doch durch ihr böses Wesen überhaupt gar keine Hoffnung gaben, dass sie mit der Busse Ernst machen würden. Vgl. V. 8.

von der er stammt, Gott und seinem Werke feind ist, und wider beide streitet. Kinder des Teufels nennt sie auch der HErr Joh. 8, 44, deren Werke diabolische Natur an sich tragen. Man fragt nun freilich, inwiefern denn die Pharisäer und Sadduzäer solche Gesinnung haben konnten, da doch jene für das Gesetz des HErrn eiferten und diese eher gleichgültig gegen das Reich Gottes waren, als dass sie irgend eine feindliche Stellung zu demselben eingenommen hätten. Allein jener Gesetzeseifer war ein heuchlerischer und diese Gleichgültigkeit eine frevle. Freilich eiferten die Pharisäer, aber mit diesem Gesetzeseifer gingen grobe Sünden Hand in Hand und so erzeugte sich gerade durch den Pharisäismus eine tiefe unheilbare Heuchelei und Lüge, welche der Ruin aller Frömmigkeit in Israel war. Die Sadduzäer aber gingen mit fleischlichem und üppigem Weltwesen voran; soviel an ihnen lag, wurde Gottes Volk in seinen Grundsätzen mit heidnischem Wesen vermengt, und ihr Einfluss war darum nicht weniger schlimm, als der der Pharisäer.

In diesen beiden Parteien waren die Richtungen zur Reife gekommen, die schon seit dem Exil dem Keime nach vorhanden waren, und sich je länger je mehr entfalteten: Heuchlerisches Gesetzeswesen und Vermischung mit dem immer stärker eindringendem Heidenthum [1]). Es waren neue Formen für die alten Sünden. Das erleuchtete Auge des Täufers, der einem Propheten gleich, ja als Elias unter seinem Volke auftrat, wusste die Form von der Sache wohl zu unterscheiden; er zog die Decke von den Sünden seines

1) Vgl. Mal. 1, 6—8. 13 f. 2, 7—9. 10—12. 3, 8 ff. 13 ff. Aus diesen Stellen geht hervor, wie in Maleachi's Zeiten neben der vollständigen Gesetzeserfüllung, wie sie nach dem Exil sonderlich durch Esra's Verdienst eingeführt wurde, grobe Sünden im Schwange gingen, deren Gepräge die Heuchelei war. Man opferte mit dem Schein der Gottesfurcht, aber opferte das Schlechteste. Man täuschte den HErrn! Darneben wurde auch der Bund Gottes ganz offen gebrochen und Greuel getrieben, indem man buhlte mit fremdländischen Weibern. Heuchelei und Frivolität keimten damals von neuem auf — sie sind nun zur Reife gediehen.

Volkes und legte sie bloss; in seinem Auge war das jüdische Volk reif für Gottes Gericht.

Was Johannes der Täufer vom jüdischen Volk bezeugt, dasselbe verkündet der heilige Apostel Paulus von den Heiden. Auch das Verderben der Völkerwelt hatte sein Vollmaass erreicht, als Gott in der Fülle der Zeiten seinen Sohn sandte. Dieses Verderben offenbarte sich namentlich da, wo die Weltmacht sich concentrirte und zwar auf dem Gebiet der Religion durch Auflösung in Unglauben [1]), auf dem Gebiete der Sittlichkeit in der Steigerung der Sünde zum unnatürlichen Laster. Die Sünde war längst bis dahin gediehen, wo sie als Frevel Gottes Rache auf sich herabruft [2]). Selbst durch die Völkerwelt ging damals das Bewusstsein, dass das Sündenverderben der Menschheit reif geworden sei für Gottes Gerichte [3]). Das Gefühl für die Strafen eines höchsten Wesens hatte sich gesteigert, und der Apostel, der (Act. 17) von einem allgemeinen Tag des Gerichts redet, den Gott bestimmt hat für alle Welt, darf darauf rechnen, dass ihn diejenigen verstehen und ihm beistimmen, zu welchen er spricht.

Für Israel wie für die Heiden gilt es also, dass die Fülle der Zeiten vor allen Dingen das Vollmaass der Sünden der Menschheit bezeichnet, indem die Sünde allenthalben zum Frevel gereift ist, der um Rache schreit. Diesem Ergebniss entspricht es nur, wenn Johannes der Täufer gegenüber Israel und der Apostel den

1) Vgl. Neander K. Gesch. I, 3 ff.

2) Vgl. Röm. 1, 18 ff. Es ist wichtig, dass die Sünden, die der Apostel nennt, das heiligste und wichtigste, und fundamenteste aller natürlichen Verhältnisse, die Ehe betreffen, und auch das ist beachtenswerth, wie schon Jesaja Jerusalem mit Sodom, wie Jeremia es mit Gibea vergleicht. — Von dem Verderben des natürlichen Grundverhältnisses aus frass das Sittenverderben wie ein Krebs um sich und wurde zur Auflösung des gesammten religiössittlichen Lebens. — Siehe die näheren geschichtlichen Nachweise bei Döllinger, Heidenthum und Judenthum 679 ff., 699 ff.

3) Vgl. z. B. die Klagen eines Seneca, Tacitus u. a.

Heiden gegenüber der Völkerwelt verkündigt, wie der Tag des göttlichen Zornes nunmehr da sei [1]).

Der Täufer schliesst sich bekanntlich in seiner Verkündigung vom Tag des HErrn, auf den seine Thätigkeit vorbereiten soll, ganz und gar an die Weissagung Maleachi's an. Nach diesem aber ist der Tag des HErrn, ein grosser und schrecklicher Tag [2]); näher ist es ein Tag der Sichtung, an welchem Gute und Böse geschieden, und die Bösen dem ewigen Verderben anheim gegeben werden sollen [3]). Ganz dasselbe verkündet der Täufer von der bevorstehenden Offenbarung Gottes. Er nennt sie eine Offenbarung des göttlichen Zorns, die schon im Anbrechen sei. Die Gegenwart, in welcher er und nach ihm Christus selber wirken, ist die Zeit der Vorbereitung für den Zorntag des HErrn, oder die Zeit der Scheidung [4]), auf welche dann die Ausführung selber folgt, indem ewiges Heil den Gerechten und ewige Verdammniss den Ungerechten zu Theil wird. Es ist eine Zeit der Entscheidung, uud wie nah sie sei, zeigt der Täufer damit, dass er sagt, die Axt sei dem Baume schon an die Wurzel gelegt [5]); welcher Baum nun nicht gute Früchte trägt, wird abgehauen und in's Feuer geworfen. Nach Johannes dem Täufer erscheint die messianische Zeit in ihrem Erfolg ebenso als Zeit der Rettung wie des Gerichtes. Das erste, was erfolgt, ist die Erfüllung jener alten Verheissung von der Taufe mit dem heil. Geist: solches geschieht denen, welche von ihren bösen Wegen umkehren und andern Sinnes werden. Denen aber, welche die Sinnesänderung verweigern, welche zwar die Taufe zur Busse wollen, aber nicht das Wesen und die Werke der Busse, denen steht eine andre Taufe bevor, als die mit dem Geiste, nämlich die Taufe mit dem Feuer [6]). Was damit gemeint sei, kann keinem Zweifel unterliegen. Nachdem wir

1) Matth. 3, 7. *Τίς ὑπέδειξεν ὑμῖν φυγεῖν ἀπὸ τῆς μελλούσης ὀργῆς;* — 2) Mal. 3, 2 ff. 3) Mal 3, 9.

4) *Οὗ τὸ πτύον ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ, καὶ διακαθαριεῖ τὴν ἅλωνα αὐτοῦ, καὶ συνάξει τὸν σῖτον αὐτοῦ εἰς τὴν ἀποθήκην, τὸ δὲ ἄχυρον κατακαύσει πυρὶ ἀσβέστῳ.* Matth. 3, 12.

5) Matth. 3, 10. *Ἤδη δὲ ἡ ἀξίνη πρὸς τὴν ῥίζαν τῶν δένδρων κεῖται. κ. τ. α.* — 6) Matth. 3, 11.

durch die ganze Schrift des Alten Testamentes, an deren Redeweise sich der Täufer auf das innigste anschliesst, im Feuer immer das Element des göttlichen Zorns erkannt, so darf es uns auch an dieser Stelle nicht zweifelhaft sein, dass die Feuertaufe, die den Unbussfertigen gedroht wird, Gottes Zorngericht bedeute. Und wenn es überhaupt noch einem Zweifel unterliegen könnte und man etwa auf die läuternde und reinigende Kraft des heil. Geistes, die unter dem verzehrenden Feuer gemeint sein könnte, hinweisst[1]), so erledigt sich dies einfach durch den Zusatz ἀσβέστῳ, welcher V. 12. bei πυρί steht. Unverlöschliches Feuer ist's, also kein Feuer der Läuterung, denn dies muss einmal ein Ende nehmen, sondern ein Feuer, indem sich Gottes richterlicher Ernst erweist über die Unbussfertigen.

So ist es also ein sicheres Ergebniss, welches uns die Verkündigung Johannis des Täufers an Israel darbietet, dass die messianische Zeit einerseits ihr Eigenthümliches hat durch das Vollmaass der Sündenverderbniss in der Menschheit und andrerseits durch die Krisis, welche mit ihr anhebt. Es ist eine Zeit der Sichtung, die in das Gericht ausgeht. Ebendasselbe bezeugt nun auch der heilige Apostel Paulus gegenüber der Völkerwelt. Er redet davon, dass nun die Zeiten der Unwissenheit, die Gott übersehen hat, ein Ende haben, dass Gott nun den Menschen auffordere Busse zu thun, und dass der Tag schon festgesetzt sei, an dem Gott richten werde den ganzen Erdkreis[2]).

Es kann also das Stadium der göttlichen Zornesoffenbarung, in welches wir getreten sind, mit vollem Rechte als die Zeit der Entscheidung betrachtet werden: die Geduld — nicht gegen den Einzelnen — wohl aber gegen die Menschheit als solche, hat ihr Ende erreicht.

Die Sünde ist zu dem geworden, wozu sie angelegt ist, und ist nun reif für's Gericht. Nunmehr ist nur eines von beiden

1) So neuerdings Olshausen, Ewald u. A. Vgl. aber dagegen v. Hofmann, Schriftbeweis II, 2, 7 u. Meyer z. St.

2) Vgl. Act. 17, 30. 31. *Τοὺς μὲν χρόνους τῆς ἀγνοίας ὑπεριδὼν ὁ θεός, τανῦν παραγγέλλει τοῖς ἀνθρώποις πᾶσι πανταχοῦ μετανοεῖν. Διότι ἔστησεν ἡμέραν, ἐν ᾗ μέλλει κρίνειν τὴν οἰκουμένην ἐν δικαιοσύνῃ.* —

möglich: Versöhnung Gottes mit dem Menschen und des Menschen mit Gott oder die Vollstreckung des göttlichen Zorngerichts über die zur Verdammniss reife Sünde. Dazu aber, um beides dem Menschen zu vermitteln, ist Christus erschienen: sein Werk ist die einen vom Zorn zu erlösen, die andern aber dem göttlichen Zorngericht anheim zu geben. Suchen wir auch dies nachzuweisen. —

II.

Wie für unsern ersten Satz besonders die Reden Johannis des Täufers, so sind für den zweiten besonders jene Weissagungsreden von Belang, welche sich bei Lucas im Anfang seines Evangeliums finden[1]). Auch sie heben hervor, dass die Zeit der Erscheinung JEsu für Israel und die Menschheit ein Wendepunkt sein solle, indem er den Einen zum Fall, und den Andern zum Auferstehen sein wird. Somit ist es die Bestimmung Christi, die Wendung herbeizuführen in der Offenbarung des göttlichen Zornes, und zwar bezeugen es diese Weissagungsreden, dass Christus dazu gesendet ist, die Einen vom göttlichen Zorn für immer zu erlösen, die Andern aber demselben für immer anheim zu geben.

a) Christus der Erlöser vom göttlichen Zorn. — Dieser Satz kehrt in mancherlei Formen wieder. Vor allen erinnern wir uns an das Wort der Engel[2]), wenn sie sagen, es werde

1) Wir denken dabei an Luc. 1, 68—79; 2, 10—14. 33–35, bei denen allen in's Auge zu fassen ist, dass es prophetische, vom Geiste Gottes gegebene Reden sind, in denen die A. u. N. Testamentliche Weissagung sich die Hand reichen.

2) Luc. 2, 14. *Δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη, ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία.* vgl. Jes. 57, 19. Der Lobgesang ist zweitheilig; er feiert die Geburt JEsu nach ihren seligen Folgen im Himmel und auf Erden. Das *ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία* bestimmt das *ἐπὶ γῆς εἰρήνη* näher, indem es 1) zum Schauplatz der *εἰρήνη* die Subjecte und 2) zur Ursache die Wirkung fügt. Gott hat an den Menschen nunmehr Wohlgefallen, weil er Friede mit ihnen gemacht in seinem Sohne. Durch den Neugebornen erlangen die Menschen Gottes Wohlgefallen und seine Gnade.

durch den neugebornen Erlöser Friede sein auf Erden, und ein Wohlgefallen an den Menschen. Dieses Wort wird seine volle Bedeutung immer nur dann gewinnen, wenn man es unter dem Gesichtspunkt der Geschichte betrachtet. Seit dem Eintritt der Sünde war auf Erden kein Friede, sondern Gottes Zorn, kein Wohlgefallen, sondern Missfallen an den Menschen. Sie waren geschieden von Gott, und die Geschichte des Einzelnen wie der gesammten Menschheit konnte nicht dahin gelangen, dass diese Scheidung überwunden wurde. Das Ende der Geschichte war darum das Gebet der Menschheit, dass Gott selbst kommen und Frieden bringen möge auf Erden. Dieser Friede nun, oder, was dasselbe, das Ende des göttlichen Zorns über die sündige Menschheit ist in Christo Jesu vorhanden; denn Friede zu stiften, ist er gesandt.

Wie er das vollbringen, und wiefern in ihm das langersehnte Gnadengut des Friedens mit Gott wird offenbart werden, zeigt uns dann Luc. 1, 77[1]) vgl. Matth. 1, 21. Hier nämlich finden wir als Bezeichnung des Heiles, welches Christus den Menschen zu bringen bestimmt ist: Vergebung der Sünden — Zacharias verkündet es als den Beruf seines neugebornen Sohnes, dass er seinem Volk eine Erkenntniss des Heils verschaffe; diese aber lässt sich zusammenfassen in der Vergebung der Sünden, welche Gott durch den Messias schenken wird. Ebenso sehen wir aus Matth. 1, 21, dass Christus desshalb und dadurch der Erlöser Israels ist, weil er sein Volk erlösen wird von seinen Sünden. Erst wenn die Sünde weggethan ist, kann Gottes Wohlgefallen auf seinem Volke und der gesammten Menschheit ruhen, weil der Heilige nur in einer

1) Johannes soll *ἑτοιμάσαι ὁδοὺς αὐτοῦ*, *τοῦ δοῦναι γνῶσιν σωτηρίας τῷ λαῷ αὐτοῦ ἐν ἀφέσει ἁμαρτιῶν αὐτῶν* vgl. Mc. 1, 4. Mit Recht bemerkt Meyer z. St., dass *ἐν ἀφ. ἁμ. αὐτ.* nicht zu *σωτηρίας* allein, sondern zu *γνῶσιν* *σωτηρίας* gehört, also *γνῶσιν σωτηρίας ἐν ἀφ. τ. ἁμ. αὐτ.* die Sündenvergebung ist nicht irgend ein Stück des Heils, sondern das Heil selbst. Wenn nun Vergebung der Sünden geschenkt ist, so sollen Alle wissen, dass damit der Anfang zu allem gegeben, was die Propheten von der Endzeit verheissen.

entsündigten Gemeinde wohnen wird. So lehrt es auch die Weissagung des Alten Testaments [1]). Alles, was der gläubige Israelit von der Zukunft hofft, fasst sich ihm in das eine Wort zusammen: Vergebung der Sünden. Denn ehe die Sünden nicht vergeben sind, öffnen sich die Schleussen der göttlichen Segnungen nicht, sondern der Fluch lastet auf Israel und alles muss dienen, das Gericht an denen zu vollstrecken, welche die Last ihrer Sünden tragen. Darum Vergebung, Tilgung der Sünden — das ist's was der Alttestamentliche Gläubige als den Anfang alles Heils ersehnte. Wo Vergebung, da folgt Leben und Seligkeit. Diess ergibt sich denn auch aus der dritten Stelle, die wir beiziehen Luc. 1, 71—75.

Nach dieser Stelle ist es als Erweis jenes neuen Friedensstandes anzusehen, wenn der Erlöser Israels die Seinen von ihren Feinden und Hassern errettet. Diese Errettung ist dann eine Erlösung genannt, welche zum Zweck hat, dass die also Erlösten dem HErrn dienen ohne Furcht ihr Lebenlang. Worauf anders sollte diese Weissagung sich beziehen, als auf die schmähliche Botmässigkeit des heil. Volkes unter der Macht der Welt, welche es hindert, als Volk des HErrn sich darzustellen, weil es zum Gehorsam gegen den HErrn auch noch Gehorsam gegen die heidnische Weltmacht übernommen? Hindert doch das eine Verhältniss das andere! Darum sehnt sich der Israelit nach Freiheit vom Joch der Weltmacht, und diese Freiheit sieht er da anheben, wo die Vergebung seiner Sünden ihm geschenkt wird, weil die Sünde und Gottes Zorn über sie der Grund war, weshalb das heil. Volk wie auch die gesammte Völkerwelt unter das Joch der vierten Weltmacht gerathen war. Es ist noch immer dasselbe Gottesgericht, das mit den alten Propheten angehoben hat, welches auf Israel und der Völkerwelt lastet. Jetzt kommt die Zeit, wo das Gericht ein Ende nehmen soll, weil die Sünde getilgt wird, der HErr mit seinem Volke

1) Vgl. z. B. Jer. 31, 34. Jes. 33, 24 u. a. wo die Segnungen der Endzeit Israels begründet werden durch den Satz: denn das Volk hat Vergebung seiner Sünden.

Frieden macht. Auch die Erlösung von den Feinden ist die selige Frucht der Vergebung [1]).

Fassen wir nun alles dies zusammen, so ergibt sich von selbst, dass Christus gekommen ist, Friede zu stiften zwischen Gott und der Menschheit. In ihm und durch ihn sollen Beide geeint werden indem auf Seiten Gottes der Zorn gestillt, und das Missfallen in Wohlgefallen gewandelt, auf Seiten der Menschen aber die Sünde aufgehoben wird sammt ihren Folgen. Das Bild von der Erlöserthätigkeit Christi, wie es diese Neutestamentlichen Weissagungsreden darbieten, entspricht auf das Genaueste der Erlöserthätigkeit, wie sie die Propheten gewöhnlich kurzweg Jehovah selbst beilegen. Was in der Alttestamentlichen Weissagung als Thun Jehovah's bezeichnet wird, das erscheint im N. T. als vermittelt durch den Erlöser, welchen er seinem Volke giebt, bis dann Maleachi endlich unterscheiden lehrte zwischen dem HErrn und dem Engel oder Mittler des Bundes [2]). Aber indem dieser erscheint, kommt der HErr selbst zu seinem Volk. Darum ist jenen Gläubigen, die am Eingang der neuen Zeit stehen, in und mit der Geburt des Erlösers die Bürgschaft gegeben, dass nunmehr alles werde erfüllet werden, was der HErr von Ur an den Seinigen verheissen, und was dann eben in nichts anderm gipfelt, als in der Vergebung der Sünden und in Frieden zwischen Gott und den Menschen.

1) Bekanntlich ist ja der Begriff σωτηρία der umfassendste für das messianische Heil. Dieses heisst kurzweg ἡ σωτηρία, und seiner theilhaft werden heisst σώζεσθαι. Vgl. Luc. 19, 9. Joh. 4, 22. Act. 4, 12. Röm. 1, 16. Eph. 1, 13. vgl. Matth. 10, 22. Röm. 8, 25. Fragt man nun wodurch der Mensch gerettet wird, so lautet die Antwort Lc. 1. 78: durch die ἄφεσις τ. αμ., — daraus ergibt sich, dass man errettet wird von der ὀργή (Röm. 5, 9), denn diese ist die Folge der Sünde. — Σώζεσθαι ist also vor allem φυγεῖν ἀπὸ τῆς μελλούσης ὀργῆς. Matth. 3, 7. Wenn die ὀργή aufgehoben, die Sünde vergeben und Gottes Gnade wieder gewonnen ist, so hört auch die Folge der ὀργή, die Herrschaft der Welt auf und es beginnt die λύτρωσις.

2) Vgl. Mal. 3, 1.

b) Aber wie die Weissagungsreden Christum als den Erlöser vom Zorne Gottes erkennen lassen, so geben sie ihn auch unzweideutig zu erkennen als den Richter. Wir nehmen hiefür unsern Ausgangspunkt von dem schon vorhin angeführten Worte Symeons [1]): Siehe, dieser ist gesetzt zu einem Fall und Auferstehen Vieler in Israel und zu einem Zeichen, dem widersprochen wird. Bedeutsam ist es in diesem kurzen Wort, dass es nicht heisst, es werde also kommen, sondern Gott selbst hat's so bestimmt. Denn *κεῖται* bedeutet: er hat die Bestimmung [2]). Dazu ist er von Gott gesandt, dass an ihm etliche fallen sollen. Dieses Wort Symeons ist ebenfalls kein absolut neues, sondern ist im Hinblick auf eine ältere jesaianische Weissagung [3]) gesprochen, dass der HErr einst ein Stein des Anstossens und ein Fels der Aergerniss sein werde den zweien Häusern Israel, zum Strick und Fall den Bürgern zu Jerusalem, dass ihrer viele sich daran stossen, zerbrechen, fallen, verstrickt und gefangen werden. — Dies verstand man wohl ehedem nicht, wie denn der Prophet den Befehl erhält, das Zeugniss zusammen zu binden, — eben desswegen, weil es seine nächste Bedeutung nicht für die Jetztzeit hat, sondern sich erst später erweisen soll. Symeon aber hat im Geiste erkannt, dass jene Weissagung in dem neugebornen Heiland Israels sich erfüllen werde. — Noch deutlicher spricht dies freilich Johannes der Täufer aus, wenn er von der Feuertaufe redet [4]), mit welcher der Messias einen Theil heimsuchen wird, und von der Sichtung, welche er vornehmen wird, wobei er diejenigen, die sich als Waizen bewähren in die Scheuern sammelt, die Spreu aber mit ewigem Feuer verbrennt [5]). Wie wir nun rücksichtlich

1) Luc. 2, 34. *Ἰδού, οὗτος κεῖται εἰς πτῶσιν καὶ ἀνάστασιν πολλῶν ἐν τῷ Ἰσραὴλ καὶ εἰς σημεῖον ἀντιλεγόμενον.*

2) Man vgl. 1. Thess. 3, 3. Phil. 1, 17. Vgl. Hölemann's Bemerkungen z. Phil. l. l. Wahl, Clavis N. T. 267: *Κεῖμαι = positus sum, de personis* = bestimmt sein, sq. *εἰς ad finem pertinente.*

3) Jes. 8, 15. Vgl. Drechsler, z. St.

4) Matth. 3, 11. vgl. Luc. 3, 16.

5) Matth. 3, 12. vgl. Luc. 3, 17.

dieser Stellen vorhin darauf aufmerksam machten, dass die Zeit, in welcher der Messias unter den Menschen erschien, für Gott den HErrn die Zeit zum Gericht ist, so müssen wir hier darauf hindeuten, dass es gerade Christus ist, welcher das Gericht Gottes auszurichten hat. Es steht zwar beides allerdings auf den ersten Blick in schneidendem Widerspruch [1]), dass der, welcher gekommen ist, Gottes Zorn ein Ende zu machen und Frieden zu stiften, nunmehr als Richter der Welt bezeichnet wird. Allein dies doppelte findet sich öfters in der Schrift ausgesagt, und ohne dass wir an dieser Stelle uns mit der Vermittlung dieses Widerspruchs beschäftigen können, haben wir vielmehr darauf hinzuweisen, dass es die Bestimmung JEsu Christi gewesen sei, in der Offenbarungsgeschichte des göttlichen Zorns eine Wendung solcher Gestalt herbei zu führen, indem die Einen vom Zorn Gottes von nun an für immer erlöst sein, die Andern aber ewig unter ihm stehen sollen.

Diesen Satz bestätigt JEsus selbst. Durch das ganze Evangelium Johannis geht das Wort, dass JEsus das Gericht empfangen habe [2]). So sagt er [3]): Der Vater richtet Niemand, sondern alles Gericht hat er übergeben dem Sohne. Und insonderheit bezeugt er [4]): So ich richte, so ist mein Gericht ein wahrhaftiges, denn ich bin nicht allein, sondern ich und der Vater, der mich gesandt hat. Das will sagen, dass sein Gericht die Bestätigung des Vaters hat, oder dass indem Christus das Gericht spricht, der Vater selbst gerichtet hat. Dieses Gericht aber bezeichnet Johannes der

1) Vgl. Köstlin, johanneischer Lehrbegriff, S. 184.

2) Vgl. darüber Schmid, bibl. Theol. I, 55. Lutz, bibl. Dogmatik S. 300. Köstlin, a. a. O. 154 ff.

3) Vgl. Joh. 5, 22. *Οὐδὲ γὰρ ὁ πατὴρ κρίνει οὐδένα, ἀλλὰ τὴν κρίσιν πᾶσαν δέδωκε τῷ υἱῷ,* dazu Lutz a. a. O. „an Jesu entscheidet sich von einem Jeden, was er ist und was er sein wird, darum hat ihm der Vater das Gericht übergeben, das er auch am künftigen Gericht über die Welt und alle Menschen üben wird, vgl. V. 23 ff. Matth. 11, 27. Luc. 10, 22. — Jesus braucht sich nur zu zeigen, zu erscheinen, so vollzieht sich das Gericht". —

4) Joh. 8, 16 ff.

Täufer im Anschluss an den Alttestamentlichen Sprachgebrauch als den Zorn, welcher bleibt[1]). Das ist somit das Neue, das mit Christo eingetreten, dass wenn nunmehr Jemand vom Zorn Gottes nicht los wird, er in alle Ewigkeit eine Erlösung von demselben nicht mehr finden wird. Früher hat der Zorn Gottes an seiner Geduld immer wieder die Möglichkeit des Aufhörens gehabt; von nun an wird er bleiben, es ist nichts mehr in Aussicht, was ihn versöhnen könnte: wer durch Christum nicht versöhnt wird, bleibt ewiglich ein Kind des Zornes.

So ist es also die Bestimmung des Heilandes Israels, die Offenbarungsgeschichte des göttlichen Zorns zu ihrem Abschluss zu bringen. Was wir bisher gelehrt, hat alles auf den Zeitpunkt abgezielt, wo Christus in die Geschichte eintreten wird. Durch ihn war die Geduld ermöglicht, um seinetwillen schonte Gott; auf ihn, als den rechten Versöhner wies das Opfer, auf ihn aber auch der Zornestag des HErrn. Denn durch ihn und mit ihm wird erst vollkommen offenbar, was es um den Zorn Gottes sei. Der „bleibende Zorn," das unverlöschliche Feuer, das durch ihn bezeugt, ja durch ihn vermittelt wird, erschliesst uns den ganzen Ernst des göttlichen Eifers und thut uns kund, dass in demselben das absolute Recht Gottes an die Creatur sich bewährt. In Christo JEsu erscheint alle Herrlichkeit Gottes, auch die in seinem Zorne in ihrer ganzen Fülle; alle Gerichte, welche Gottes Zorn bisher verhängt hat, sind nur Anfänge oder Vorspiele zu der Zornesoffenbarung, welche von den Tagen Christi an in der Welt ihren Anfang nimmt.

Nachdem wir so erkannt, dass die Wirksamkeit des Erlösers, wie wir oben behauptet haben, wesentlich zum Wendepunkt des Offenbarungsverlaufs des göttlichen Zornes diene, so haben wir nunmehr weiter die Fragen zu beantworten, wie das geschichtlich sich vollzogen habe; wir haben Christum 1) als Zeugen und

1) Joh. 3, 36. *Ὁ δὲ ἀπειθῶν τῷ υἱῷ οὐκ ὄψεται ζωὴν, ἀλλ' ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ μένει ἐπ' αὐτόν.* Vgl. unsere Bemerkungen zu dieser Stelle oben S. 90.

2) als Versühner des göttlichen Zorns, 3) sein Reich als Reich des Friedens, 4) das Reich der ungläubigen Welt als Reich des Zornes darzustellen. —

§. 11.

Christi Gericht der Abschluss göttlicher Zornesoffenbarung über die Feinde.

Wie wir bereits oben §. 10 erkannten, trat Christus mit der Bestimmung auf, dass durch ihn die Welt gerichtet werden sollte. Wie nun diese Bestimmung des göttlichen Rathschlusses sich geschichtlich vollzogen habe, werden wir in diesem §. darzulegen haben. Wir können aber alles, was uns die Evangelien hierüber berichten, in zwei Sätze zusammenfassen. Erstens hat sich durch das Zeugniss Christi die Sünde Israels und der Menschheit bis dahin entfaltet, wo sie zur satanischen Feindschaft gegen Gott wird und den grössten Frevel begeht, indem sie den Sohn Gottes selbst oder seine Zeugen tödtet; daran schliesst sich dann zweitens das Gesammtgericht über Israel und die Menschheit, welches, durch Christum verkündigt, auch durch ihn vollzogen werden soll. Indem wir diese beiden Sätze aus der evangelischen Geschichte nachweisen, zeigen wir, wie durch Christum die Zornesoffenbarung Gottes für seine absoluten Feinde zum Abschluss kommt und kommen wird.

I.

Unter den Evangelien ist es besonders das des heiligen Johannes, welches die Wirksamkeit JEsu unter dem Gesichtspunkt eines Kampfes zwischen Licht und Finsterniss darstellt. Schon im Eingang lesen wir gleichsam als Summa der Geschichte JEsu auf Erden das bedeutsame Wort: Das Licht scheint in der Finsterniss, und die Finsterniss nahm es nicht auf[1]), und das andere: Er kam in sein Eigenthum und die Seinen nahmen ihn nicht auf[2]). Dieser Kampf nun zwischen

1) Joh. 1, 5. — 2) Joh. 1, 11.

Licht und Finsterniss hat sich nach der Darstellung des Johannes ganz sichtlich in drei Stadien entwickelt [1]).

Als JEsus unter seinem Volk als Prophet auftrat, begehrte er einen Glauben, der seine Basis in der Erkenntniss der Sünde haben sollte, denn seine erste Verkündigung war gleicherweise wie die des Täufers immer der eine und selbe Ruf zur Busse [2]). Geboren aus bussfertigem Herzen sollte der Glaube ihm desswegen zufallen, weil er in ihm das wahre Heil, nämlich die Erlösung vom Verderben der Sünde und das ewige Leben findet [3]). Als nun das gewaltige Wort JEsu in Jerusalem erscholl und damit die ausserordentliche That der Tempelreinigung sich verband, wurde zwar in den Juden der Eindruck erzeugt, JEsus müsse der Christ sein, er aber konnte solchem Glauben kein Vertrauen schenken, „denn er kannte sie alle, und wusste, was in ihnen war [4]).“ Ja noch mehr, als nach jenem Ereigniss im Tempel Nicodemus zu JEsu kam, da konnte JEsus zu ihm sagen: Was wir wissen, reden wir und was wir gesehen haben, bezeugen wir, und ihr nehmt unser Zeugniss nicht auf [5]). In dem Wunder- und Zeichenglauben sah JEsus nur die andre Form des Unglaubens. Auch nach den andern Evangelisten erscheint die erste Periode der Wirksamkeit JEsu unter seinem Volk als eine solche, in welcher das Volk nur um des sinnenfälligen Zeugnisses einer höhern Macht willen glaubte, als deren Inhaber sich JEsus durch seine Wun-

1) Wir unterscheiden die Abschnitte c. 2—4. c. 5—7. c. 8—11, in welchen der Unglaube der Juden von dem in JEsu Augen verwerflichen blossen Wunderglauben zum Hass und endlich zur absoluten oder satanischen Gottesfeindschaft reift. — Andere theilen den Abschnitt Joh. 2—11 wieder anders. „Jedenfalls aber ist immer der Gegensatz, in welchem zur Selbstoffenbarung der göttlichen Herrlichkeit der fort und fort steigende Unglaube und Hass der Welt steht, als der Faden festzuhalten, welcher planvoll durch das Ganze hindurch geht“ (Meyer).

2) Vgl. Matth. 4, 17. Mc. 1, 14. 15. Luc. 4, 15.

3) Joh. 3, 14 ff. vgl. 1, 12 ff.

4) Joh. 2, 23—25.

5) Joh. 3, 11. 12.

der erwies [1]). Johannes bezeichnet diese Periode besonders durch die Begegnung zwischen JEsu und jenem Königischen, dessen Sohn der HErr geheilt hat. Zu ihm sagt JEsus: Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder sehet, so glaubet ihr nicht [2]), und die Rechtfertigung dieses Wortes ist enthalten in der Bemerkung des Evangelisten, die er kurz vor dieser Erzählung macht [3]), dass die Galiläer JEsum aufnahmen, weil sie alles gesehen hatten, was er in Jerusalem am Fest gethan; denn auch sie waren zum Feste gekommen. Während JEsus sein Volk durch die Wunder zur Erkenntniss seiner Person und seines Berufes führen wollte, dienten dem Volke die Wunder vielmehr zur Erregung längst gehegter fleischlicher Hoffnungen [4]). Sie wollten des Druckes römischer Weltmacht, unter welche doch Gottes Zorn selber sie gestellt, los werden, ohne Umkehr, ohne Vergebung, welche nach dem Zeugniss aller Propheten die Grundbedingungen für die Erlösung Israels waren. Diesen Sympathieen widerstrebte der HErr und jemehr der fleischliche Sinn des Volkes sich kundgab, desto schärfer schnitt er all diese Erwartungen ab, und führte sie vom Weltlichen zum Geistlichen, indem er sie lehrte, dass sie an seiner Person nicht eine irdische, sondern eine himmlische Gabe, das Brod des ewigen Lebens haben sollten [5]). Von da an, sagt der Evangelist, gingen viele seiner Jünger hinter sich und wandelten nicht mehr mit ihm. Die ernste Hinweisung auf den geistlichen Charakter seiner Erscheinung und Gabe fernte die fleischlich gesinnte Menge von ihm und stellte es heraus, dass Israel einem solchen Erlöser den Glauben versagte [6]).

Und wie das Volk Anstoss nahm an der geistlichen Natur der Wirksamkeit JEsu, so stiessen sich hinwiederum die Führer

1) Matth. 4, 23—25. vgl. 7, 28. 29. 8, 1 ff. Mc. 1, 22. 28. 37. 45. Luc. 4, 32. 36 f. 42. Joh. 6, 14.

2) Joh. 4, 48. — 3) Joh. 4, 45.

4) Vgl. jenen Vorgang, da das Volk JEsum zum König machen wollte Joh. 6, 15.

5) Vgl. Joh. 6, 26 ff.

6) Joh. 6, 41. 60. 66.

und Leiter des Volkes an der Richtung JEsu, welche im Unterschied von den Pharisäern nicht den Schein, sondern die Wahrheit der Gesetzeserfüllung suchte [1]); die Pharisäer und Schriftgelehrten nahmen Anstoss an den Heilungen Jesu am Sabbath [2]), an seinem freien Verhältnis zu den Satzungen [3]). Sie nahmen Anstoss an dem Verkehr JEsu mit den Zöllnern und Sündern [4]), und wenn JEsus bei dem Volke den fleischlichen Sinn verletzte so verlezte er bei den Führern desselben ihre dünkelhafte Selbstgerechtigkeit in äusserlicher Erfüllung des Gesetzes. So offenbarte sich Israel durch die Erscheinung des Lichtes als Finsterniss. Fleischliche Gesinnung und heuchlerische Selbstgerechtigkeit, in allem beiden aber die Unbussfertigkeit, versagte JEsu den Glauben.

Aber der vorhandene Gegensatz steigerte sich bald zum Hass. JEsus liess sich nicht daran genügen, einfach von der Wahrheit Zeugniss zu geben; er griff die Juden je länger je mehr an, suchte sie ihres Unglaubens zu überführen und zu wahrer Busse und zum Glauben zu bekehren [5]). Er mahnte und strafte; er deckte die Finsterniss als Finsterniss auf [6]), er zeugte von der Welt, dass ihre Werke böse sind [7]). Insonderheit offenbarte er schonungslos die Heuchelei der Pharisäer und Schriftgelehrten, er verfolgte sie in ihr Inneres und zeigte ihnen allenthalben die Unlauterkeit und Selbstgerechtigkeit ihres Herzens und ihre Feindschaft wider Gottes Werk [8]); er warnte seine Jünger und das Volk vor dem Sauerteig der Pharisäer [9]) und es begann ein Kampf

1) Matth. 5. 20 ff. vgl. 15, 1—14. 23, 13—33. u. a.

2) Mc. 3, 2. Luc. 14, 1. ff. Joh. 5, 16. 9, 16.

3) Matth. 12, 1—8. 15, 1—14. u. a.

4) Luc. 7, 36 ff. 15, 1—8. 18, 9—14. u. a,

5) Zum Beweis dienen besonders die Reden JEsu, welche Johannes uns aufbewahrt hat 5, 19—47. 6, 26—65. 7, 16—24. 33—38. 8, 12—59. 9, 39—10, 38.

6) Joh. 7, 19. 8, 23 f. 44, f. 10, 25. f.

7) Joh. 7, 7. vgl. 3, 18 ff.

8) Vgl. besonders Matth. 23.

9) Matth. 16, 6. Mc. 8, 15. Luc. 12, 1.

von seiner Seite gegen die Finsterniss, welcher zur Entscheidung drängte[1]).

Andrerseits steigerte sich auch der Gegensatz der Pharisäer und Schriftgelehrten zum energischen Kampf gegen JEsum. Wir erkennen aus dem evangelischen Berichte, dass die Juden JEsu bald auf Schritt und Tritt nachfolgten[2]), dass sie die Absicht hatten, ihn zu fahen. Die Pharisäer und Schriftgelehrten ergaben sich, nachdem sie früher lediglich für das Gesetz zu eifern schienen, einem immer tieferen Hasse gegen die Person JEsu. Sie verdächtigten seine Werke und Worte[3]), sie suchten sein habhaft zu werden, um ihn zu tödten[4]), sie hoben Steine auf gegen ihn im Tempel[5]) und schickten die Häscher aus, ihn zu greifen[6]), und als diese zurückkamen und sagten: Es hat noch nie ein Mensch geredet wie dieser Mensch, konnten sie antworten: Ihr seid doch nicht auch verführt? Glaubt denn irgend Jemand von den Obersten an ihn, oder Einer von den Pharisäern? Aber dieses Volk, das das Gesetz nicht kennt, — verflucht sind sie[7])! Und wie schwer die Verblendung bereits geworden war, erkennt man nur zu deutlich aus dem Worte, das Nicodemus zu hören bekommt, da er für JEsus das Recht des Gesetzes in Anspruch nahm. Ohne dass die Pharisäer und Schriftgelehrten auch nur Miene machten, das Richtige an dieser Forderung anzuerkennen, schalten sie ihn sofort als einen Galiläer und gaben damit ihren blinden Hass zu erkennen gegen die Person des HErrn[8]). Den Grund aber nennt uns JEsus selber, wenn er zu den Pharisäern sagt: Wie könnet ihr glauben, die ihr Ehre von einander nehmet und die Ehre vor dem alleinigen Gott nicht sucht[9])?

So hat sich denn der Gegensatz der Juden gegen den HErrn zum bittern Hass gesteigert. Die Juden haben sich nicht bekehren

1) Joh. 7, 12. 43. 9, 16 10, 19. Matth 21, 46.
2) Vgl. z. B. Luc. 14, 1. Mc. 3, 2. Joh. 7, 11. 8, 6 u. a.
3) Matth. 9, 34. 12, 24. Luc. 11, 15 u. a.
4) Joh. 5, 16. 18. 7, 30 ff. 44.
5) Joh. 8, 59. 10, 31. — 6) Joh. 7, 32. ff — 7) Joh. 7, 45—49.
8) l. l. v. 50—52.
9) Joh. 5, 44. 7, 18. 12, 43.

lassen, sondern sind durch JEsu Zeugniss Feinde Gottes und seines Sohnes geworden. JEsus kennt diese Feindschaft; er entzieht sich ihr nicht, er wiederholt sein Zeugniss immer und immer wieder, und jemehr die Juden widerstreben, desto mächtiger zeugt er, bis es endlich im dritten Stadium dieses Kampfes zur thatsächlichen Entscheidung kommt.

Johannes bezeichnet den Punkt, wo sich's mit der Feindschaft der Juden wider den HErrn und dem Gerichte des HErrn über die Juden entscheidet, in jenem wundersamen Abschnitt Cap. 8, 33–59. Hier geht der HErr in den Grund der Feindschaft der Juden wider ihn und sein Wort näher ein. Die Juden berufen sich auf ihre Abstammung von Abraham, JEsus aber zeigt ihnen, dass sie Abrahams Kinder nicht sein können, weil sie seine Werke nicht thun. Ihre Feindschaft wider ihn, welcher ihnen die Wahrheit verkündigt, die er von Gott selbst empfangen, — also die Feindschaft wider die Wahrheit selbst schliesst sie aus von Abrahams wahrer Kindschaft. Diese ihre Feindschaft aber ist eine absolute geworden; denn, sagt der HErr: Ihr könnet mein Wort nicht hören[1]. Und warum? Ihr seid von dem Vater dem Teufel und die Lüste eures Vaters wollt ihr vollbringen. Jener war ein Menschenmörder von Anfang an und in der Wahrheit steht er nicht, denn Wahrheit ist nicht in ihm. Wenn er die Lüge redet, so redet er aus seinem Eignen, denn ein Lügner ist er und der Vater derselben[2]. Hier deckt der HErr auf, bis wohin jene Feindschaft der Juden gegen seine Person gediehen ist; sie ist zum absoluten Widerstreben gegen Gott und die Wahrheit gediehen. Im Kampfe gegen das Zeugniss der Wahrheit ist also die Sünde zur satanischen oder zur absoluten geworden, der Unglaube hat sich zur satanischen Lüge gesteigert, und wie Satan, so sind nun auch die Juden schlechthinige Feinde Gottes und seines Christus[3].

1) Ὅτι οὐ δύνασθε ἀκούειν τὸν λόγον τὸν ἐμόν Joh. 8, 43.

2) l. l. V. 44. 3) Satan ist der ἀνθρωποκτόνος, weil er Gottes Feind ist; so sind auch die Mordgedanken der Juden ein Ausfluss ihrer Feindschaft gegen Gott.

Dieser Ausreifung der Sünde zur diabolischen entspricht dann endlich auch die That.

Nachdem die Juden zu wiederholten Malen den Versuch gemacht, JEsum zu tödten, reifte dieser Entschluss zu einem förmlichen Urtheil, welches dahin lautete, dass Jesus sterben müsse, damit nicht um seinetwillen das ganze Volk zu Grunde ginge [1]). Alles, was nun folgte, diente lediglich der Ausführung jenes Beschlusses [2]).

Wie wir aber diese Sünde der Juden zu beurtheilen haben, zeigt uns der Evangelist Johannes in dem Abschnitt, mit dem er die Wirksamkeit JEsu unter den Juden beschliesst, und in dem er, so zu sagen, ihre Summa zieht [3]). „Nachdem er so viele Zeichen vor ihnen gethan hatte, glaubten sie nicht an ihn, damit das Wort Jesaia des Propheten erfüllt würde, das er sprach HErr, wer hat unsrer Predigt geglaubt, und wem ist der Arm des HErrn offenbar worden? Desshalb konnten sie nicht glauben, denn Jesaias sprach wiederum: er hat ihre Augen verblendet und ihr Herz verstockt, damit sie mit ihren Augen nicht sehen und mit ihrem Herzen nicht verstehen und sich bekehren und ich sie heile." Aus diesem Worte ergiebt sich's mit völliger Klarheit, dass das Zeugniss JEsu dem bösen Volk zum Gericht dienen sollte, indem an demselben das vorhandene Widerstreben gegen den HErrn zur absoluten Feindschaft und damit zum ewigen Gerichte reifen sollte.

Diese absolute Feindschaft nennt dann Johannes der Evangelist eine satanische. Ihre Entfaltung, ihre Ausführung ist das Werk Satans, der in dieser Stunde sich selbst und seinen Genossen das Urtheil sprechen muss [4]). Was Judas Ischarioth gethan, hat er zuerst in Freiheit und dann durch Satans Gewalt vollbracht [5]), und was die Juden in jener Nacht, da der HErr verrathen ward und an dem Tage, da er litt und starb, vollführt, das haben sie gethan durch die Macht der Finsterniss, deren

1) Joh. 11, 46 ff. — 2) l. l. V. 56.
3) Joh. 12, 37—41. — 4) Joh. 12, 31.
5) Vgl. Joh. 13, 2. 27.

Stunde damals gekommen[1]). So ist JEsu Leiden und Sterben die Folge absoluter, weil satanischer Feindschaft wider Gott und seinen Christus. Die Sünde hat in der Tödtung des Herrn JEsus ihren Höhepunkt erreicht, darum ist diese Thatsache ein Zeugniss wider Israel und die bei dem Tode JEsu betheiligte Menschheit, welches sie dem absoluten Gotteszorn anheim gibt. Der Tod JEsu ist, von dieser Seite betrachtet, für die Menschheit, soweit sie daran betheiligt ist und künftig sein wird, das absolute Urtheil, und darum Anfang und Ausgangspunkt für das ewige Gericht Gottes[2]).

So hat JEsus durch sein Leben und Sterben dazu dienen müssen, dass es mit der Menschheit zur Entscheidung käme, dass die Sünde, die nicht sterben will, zur absoluten würde, und also Gottes Zorn sich offenbaren könnte als der ewige und unendliche. Gottes Zornesoffenbarung kommt so zunächst für die Feinde Gottes durch Christum zum Abschluss.

II.

Wie JEsus durch sein Zeugniss dahin gewirkt hat, und noch dahin wirken wird, dass die Feindschaft der Menschheit wider Gott zur absoluten wird und fürs totale, abschliessende Gericht ausreift, — so ist hinwiederum Er selbst es, welcher in den Tagen seines Fleisches das Gericht bereits verkündet und ausgesprochen hat, so dass es nun nur noch seines schlüsslichen Vollzuges wartet, somit von seiner Erscheinung an das Ende sich anbahnt und die Zeit von ihm ab die letzte, die abschliessende ist[3]). Es beginnt mit der Erscheinung des Sohnes Gottes im Fleisch der Tag des Zornes sich

1) Luc. 22, 53: *Ἀλλ' αὕτη ἐςὶν ὑμῶν ἡ ὥρα καὶ ἡ ἐξουσία τοῦ σκότους.*

2) Joh. 12, 31: *Νῦν κρίσις ἐςὶ τοῦ κόσμου τούτου· νῦν ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου ἐκβληθήσεται ἔξω.* Dieses Wort ist gesprochen im Hinblick auf den Tod JEsu, der in diesem Augenblick entschieden ward. Er ist das Gericht der Welt und ihres Fürsten.

3) Daher auch die Gläubigen des Neuen Bundes allezeit auf die Zukunft des Menschensohnes warten.

zu vollenden und abzuschliessen, der mit der Weissagung der Propheten einst begonnen hat und bisher durch die Geduld Gottes aufgehalten worden ist. — Diess nachzuweisen dienen uns insonderheit jene letzten Reden des HErrn, wie sie Matthäus uns aufbewahrt hat. Wir nennen erstens Matth. 21, 33—44 und Cap. 22, 1—14, und sodann Cap. 23, 1—25. 46. vgl. Luc. 19, 41—48.

In der ersten und zweiten der genannten Reden schliesst sich JEsus enge an eine Gleichnissrede des Propheten Jesaja an[1]. Das Reich Israels vergleicht er wie Jesaja mit einem Weinberg, an dem Gott alles gethan, so dass er billig zur Erntezeit Frucht erwarten konnte. Aber als er nun seine Knechte sandte, um die Früchte seines Weinbergs einzuernten, da griff man seitens der Weingärtner die Knechte und tödtete sie. Endlich sandte der Herr des Weinberges seinen Sohn, aber anstatt nunmehr zu thun, was sie schuldig waren, d. h. endlich einmal ihr Unrecht zu erkennen und dem Herrn das Seine zu erstatten, warfen sie den Sohn aus seinem eigenen Besitz und tödteten ihn. — In der andern Gleichnissrede ist's ein Hochzeitmahl, wozu der König seine Unterthanen einladet. Nichts wird gefordert, — nein gegeben soll da werden, aber die Unterthanen verachten die Gnade des Königs und gehen lieber ihren Sorgen und Lüsten nach, anstatt bei dem Mahle zu erscheinen. Ist's dort freche Bosheit, so ist's hier schnöde Verachtung, was der Herr und König erfährt.

In zwei Gleichnissen ist hier das Verhalten Israels zum Evangelium dargestellt, so zwar, dass die beiden Reden sich wesentlich ergänzen. In der ersten tritt die Feindschaft, in der andern die schnöde Gleichgültigkeit Israels gegen den Heilswillen Gottes hervor. Jene Rede gilt den jedesmaligen Führern, diese dem Volke Israel selbst. Was aber dort wie hier klar hervortritt, ist die Steigerung im Abfall und das Reifen für's Gericht. Einmal und wieder sandte der HErr; den ersten Abgesandten stäupen sie, den zweiten tödten sie, den dritten steinigen sie, als wäre es nicht genug ihn umzubringen, als müsste er sterben wie einer, der nach dem

1) Jes. 5, 1—6.

Gesetz gerichtet wird. Nachdem aber so des gerechten Blutes viel vergossen ist, tödten sie zuletzt auch den Sohn, weil er der Erbe ist, und suchen so sein Erbe an sich zu reissen. Hier erst nimmt nun die Geduld des HErrn ein Ende; Er bringt die Uebelthäter um; der Sohn wird der Stein, an dem die bösen Knechte endlich zerschellen, der auf sie fallend sie zermalmt. Dass sie den Sohn getödtet, bringt ihnen endlich das ganze und volle Gericht, das diese böse Rotte schon längst verdient hat. Und nicht allein die Führer des Volkes, sondern das Volk selbst wird vom Gericht Gottes ereilt. Dass sie so schnöde das Heil verachten, zu dem sie der Sohn Gottes selbst so dringend ladet, ja dass sie zuletzt die Knechte, die des HErrn Mahnung fortsetzen, d. i. seine Apostel greifen und tödten, macht endlich das Sündenmaass des ganzen Volkes voll, und sie werden allesammt dem Gericht anheimgegeben: Der HErr ergrimmt[1]) und ohne Schonen lässt er jetzt seinem Zorne freien Lauf: es kommt der Tag der Abrechnung, weil nun das äusserste versucht ist zum Heile Israels und das Volk auch den letzten Versuch mit tödtlicher Feindschaft gelohnt[2]).

Diesen letzten Gedanken drückt der HErr ohne Bild mit klaren Worten aus in jener schaurig ernsten Rede, welche das zehnfache Wehe über die Pharisäer enthält[3]) und welche also schliesst: „Wohlan, erfüllet das Maass eurer Väter. Ihr Schlangen und Otterngezüchte, wie wollt ihr der höllischen Verdammniss entrinnen?“[4]) Die Rede des HErrn JEsus kehrt hier zurück zur Rede Johannis des

1) Vgl. Matth. 22, 7: *Ὁ δὲ βασιλεὺς ὠργίσθη, καὶ πέμψας τὰ στρατεύματα αὐτοῦ ἀπώλεσε τοὺς φονεῖς ἐκείνους, καὶ τὴν πόλιν αὐτῶν ἐνέπρησεν.*

2) Vgl. §. 7 Schluss. Hier beginnt sich zu erfüllen, was dort als Ergebniss der weissagenden Geschichte und §. 9 als Weissagung des Wortes bezeichnet wurde.

3) Matth. 23.

4) Matth. 23, 32 f. *Καὶ ὑμεῖς, πληρώσατε τὸ μέτρον τῶν πατέρων ὑμῶν. Ὄφεις, γεννήματα ἐχιδνῶν, πῶς φύγητε ἀπὸ τῆς κρίσεως τῆς γεέννης;*

Täufers. Was dieser mit prophetischem Blicke geschaut und im Geiste Gottes geweissagt, ist gekommen: das Sündenmaass des Volkes ist voll geworden durch die Erscheinung Christi und der Tag des HErrn ist da![1]) —

2. Wie dieser Tag beschaffen sein wird, hat JEsus gleicherweise verkündet. Er sagt in jener zweiten Gleichnissrede vom Hochzeitsmahle: „Der König ward zornig und schickte seine Heere aus, und brachte die Mörder um und zündete ihre Stadt an.“ — Dass Er damit die Zerstörung Jerusalems vorausverkündigt hat, unterliegt keinem Zweifel. Er sagt dasselbe aber auch ohne Gleichniss. Nachdem Er selbst wird getödtet sein, wird man auch seine Boten an Israel verfolgen und tödten[2]), — und das alles muss so kommen; die Sendung der Apostel und Propheten muss Israel dazu gereichen, dass über sie komme alles gerechte Blut, das vergossen ist auf Erden, von dem Blut an des gerechten Abel bis auf's Blut Zacharia's, Jojada's Sohn, welchen sie getödtet haben zwischen dem Tempel und Altar[3]), — damit endlich gerochen werde alle Verachtung Gottes und seines Sohnes, deren sich diese Stadt schuldig gemacht hat. Darum lautet der Urtheilsspruch über dieses Geschlecht, welches die Sünden seiner Väter voll gemacht: „Euer Haus soll euch wüste gelassen werden“[4]). Und dieses summarische Urtheil legt sich dann in der Weissagungsrede Matth. 24 auseinander in eine genaue Verkündigung der Zerstörung Jerusalems. Da wird vorerst vom Tempel gesagt: Nicht ein Stein soll auf dem andern bleiben, der nicht zerbrochen werde[5]). Sodann ist bezeugt, dass Krieg und Kriegsgeschrei sein wird[6]), und aus Luc. 19, 41 ff. sehen wir, wie das gemeint ist. Es wird nämlich

1) Matth. 3, 7. — 2) Matth. 23, 34 ff.

3) Matth. 23, 35. Das Faktum s. 2 Chr. 24, 20. Es ist nach der Reihe des Kanon der letzte Prophetenmord, besonders frevelhaft, weil an heiliger Stätte geschehen. Vgl. übrigens Meyer zu Matth. 23, 35.

4) Matth. 23, 38; Luc. 13, 34 vgl. 1 Kön. 9, 7.

5) Matth. 24, 2. — 6) Matth. 24, 6.

eine Zeit kommen, da die Feinde um Jerusalems Mauern eine Wagenburg schlagen, die Stadt belagern und an allen Orten ängsten, sie schleifen und keinen Stein auf dem andern lassen. —

Was einst, als Jeremia weissagte, geschah, geschieht nun wieder. Die Heere der Weltmacht werden vom HErrn gerufen, umgeben die heilige Stadt und zerstören sie. Ihre Bewohner aber fallen durch's Schwert, die Uebrigen werden geängstet an allen Orten. Gottes Zorn entbrennt und die Römer, wie einst die Chaldäer, sind in ihrem Vornehmen die Werkzeuge göttlichen Zorns. Aber welch ein Unterschied ist zwischen dieser zweiten Katastrophe und jener ersten! 1) Damals war ein Prophet inmitten der gottlosen Stadt; Busse predigte er und Gnade bot er allen an, die sich bekehren würden in der letzten Stunde; aber nunmehr ist kein Prophet, der Israel zur Busse riefe, nachdem sie den grössten aller Propheten und seine Zeugen verworfen, und in Jerusalem ist Niemand, der Busse thäte. Es ist eine Schlachtheerde, bereitet für das Racheschwert, das längst gewetzt die Schuldigen ohne Rettung, ohne Erbarmen trifft. Das Blut des Gerechten, das sie auf sich und ihre Kinder herabgerufen, kommt endlich über sie. 2) Es ist diess Mal nicht ein Zorn, der ein wenig währt, der schreckt und nur die „Gottlosen“ im Volke trifft; der Zorn ist ein totaler, soferne er ganz Israel und zwar so lange trifft, bis es den erkennen wird, welchen es zerstochen hat, und bis es ruft: „Gelobet sei der da kommt im Namen des HErrn!“ — In diesem doppelten Unterschied vom ersten Gericht über Jerusalem gibt sich dieses Gericht als das erste abschliessende zu erkennen.

3. Und was wird mit den Heiden, d. i. den Völkern werden? Auch ihre Zukunft, so weit sie nämlich im Verhältniss steht zur Geschichte der Zornesoffenbarung Gottes, hat JEsus in jenen Reden vorausbestimmt und angekündigt. Schon im Gleichniss vom hochzeitlichen Mahle finden wir eine Hindeutung darauf. Nachdem Israel das Hochzeitsmahl verschmäht, werden die Heiden geladen, aber siehe da: wenn die Juden gar nicht kommen mochten, so wollen die Heiden zwar, aber nicht so wie der

HErr will, nicht im hochzeitlichen Kleide, nicht in der Gerechtigkeit, die der Herr der Hochzeit ihnen selber beut, sondern im alltäglichen Gewande des alten Wesens. Freche Verachtung und boshafte Feindschaft zeigen die Juden, hündische Unverschämtheit[1]) die Heiden im Verhältniss zum Reiche Gottes. Aber diese wie jene erweckt den Zorn Gottes und gereicht den Menschen zum Verderben; denn jener unverschämte Eindringling, der sich der Hausordnung Gottes nicht fügen und doch an dem Tische Gottes mitessen wollte, wird an Händen und Füssen gebunden und in die äusserste Finsterniss geworfen, wo Heulen und Zähneklappen sein wird: er wird also der höllischen Pein überliefert. Aber das ist nicht die einzige Weise, wie das Evangelium den Heiden zum Gerichte werden wird. In jener Rede JEsu Matth. 24 erfahren wir, wie erst Jerusalem zerstört werden, dann die Predigt unter die Heiden gehen soll[2]), wie dann die Zeugen JEsu auch von allen Völkern um des Namens JEsu willen gehasst werden müssen. Und die Heiden werden eben thun wie Israel und JEsu Zeugen tödten[3]), und wie Israel das Wort JEsu Christi zur Verstockung und zum Urtheil gereichte, so wird auch den Völkern das Evangelium gepredigt werden zum Zeugniss über sie[4]). Auch die Heiden werden also durch's Evangelium zum Theil selig, zum Theil verdammt werden. Auch sie begehen durch Verwerfung JEsu ihre Todsünde, die sie reif macht für's Gericht.

Da ist nun der merkwürdige Unterschied zwischen der Verkündigung des Gerichts über Israel und die Völkerwelt, dass das Gericht über Israel, obwohl dieses Mal ein totales Verwerfungsgericht, doch eine zeitliche Grenze hat: Israel, wenn es nach Sacharja's Weissagung bis auf einen kleinen Theil gesichtet ist, wird sich bekehren[5]), — aber von den Völkern ist ein gleiches nicht gesagt. Einmal hören sie das Wort; einmal wer-

1) Man vgl. die Worte JEsu an das kananäische Weib von den Heiden (κυνάρια) Matth. 15, 26 f.

2) Matth. 24, 14. — 3) Matth. 24, 9. — 4) Matth. 24, 14.

5) Sach. 13, 7—9.

den sie geladen zur Hochzeit; dann erscheinen sie oder sie verachtens, sei es dass sie in frecher Feindschaft und satanischer Bosheit Gottes Knechte verfolgen und tödten, oder in hündischer Unverschämtheit an Gottes und des Teufels Tische zugleich essen — in beiden Fällen aber gereicht es ihnen zum totalen Gericht. — Das Zeugniss JEsu bereitet also Israel und die Völkerwelt für's Gericht; JEsus spricht das Gericht, — und wird es einstens auch vollziehen. — Auch diess wird noch verkündigt.

4. Nachdem nun alles entschieden sein wird in Israel und der Völkerwelt, nachdem endlich das Maass Aller und das Maass der Einzelnen voll ist, so erscheint der HErr und hält das Weltgericht, das er in den Tagen seines Fleisches bereits angekündigt hat. Matth. 25, 31—46 führt uns das letzte, alles abschliessende Gericht vor die Augen. An diesem Gericht bewährt sich's, dass der schlüssliche Vollzug der Zornesoffenbarung Gottes auf die Verherrlichung Gottes abzielt. Es ist die majestätische Glorie Gottes des HErrn, die dann sich offenbaren wird — dass Er der HErr sei, wird man erfahren. Er sitzt auf dem Thron der Herrlichkeit; seine Diener sondern; Er stellt die Menschheit zu seiner Linken und Rechten; Er stösst seine Feinde hinaus in die ewige Qual und Pein, in das Feuer, das sein Zorn angezündet hat und in Ewigkeit erhält, und nimmt dagegen die Seinen ein in das Erbe, das ihnen von Anbeginn an bereitet ist: nachdem eine lange, unausdenkbare Geduld geübt worden ist, schliesst endlich die Zeit der Geduld für Alle, wie für die Einzelnen, die Gerechtigkeit im Eifer führt das alleinige Wort, und ein jeder empfängt das Maass des Zorns, das er verdient. — Durch sein Wort scheidet JEsus die Welt, an seinem Worte reift die Sünde zu ihrem äussersten Ende, durch sein Wort wird auch das ewige Gericht ergehen. JEsus ist so der Mittler und Vollstrecker der göttlichen Zornesoffenbarung, durch ihn gelangt die Geschichte des Zorns zum Abschluss im ewigen Gericht über die Feinde des HErrn.

§. 12.

Christi Sühnwerk der Abschluss der Zornesoffenbarung für die Gläubigen.

Das Leiden und Sterben des Erlösers, wie es im vorigen §. Gegenstand unsrer Betrachtung war, erscheint offenbar zunächst als ein geschichtlich nothwendiges Ergebniss der Feindschaft Satan's und der jüdischen Obrigkeit. So angesehen ist es zunächst ein Widerfahrniss. Aber es ist das nicht allein, sondern es ist vor allem von dem Vater und dem Sohn gewollt und gewirkt, damit durch dasselbe der göttliche Heilswille ausgeführt, näher damit Gottes Zorn versühnt, die schuldige Menschheit mit Gott versöhnt werde und so der Zorn Gottes für die Gläubigen seinen Abschluss erreiche[1]). JEsus ward geboren, um für uns zu sterben; nicht bloss am Ende, sondern am Anfang schon stellte er darum als die Absicht seiner Sendung hin, dass durch seinen Tod am Kreuz die Menschheit erlöst werden solle[2]). Alles übrige ist Vorbereitung, — in der letzten Woche seines Lebens hat JEsus die Absicht seines gesammten Lebens erfüllt, indem er für uns litt und starb[3]).

Darum dass er nicht bloss sterben musste durch die Feindschaft der Juden, sondern uns zu gut sterben wollte und sollte, — darum durfte es nicht so kommen, dass die Juden ihn mit List heimlich griffen und tödteten, — sondern erst als seine Stunde gekommen war, bekamen sie Macht über sein Leben[4]), und nicht nehmen durften sie es, sondern er selbst übergab es ihnen[5]). Er wollte sterben, um die Schrift zu erfüllen, d. i. um den ewigen Rathschluss Gottes hinauszu-

1) Vgl. Matth. 20, 17 ff. Luc. 18, 31 – 33 u. a. *Δεῖ οὕτω γενέσθαι*, — sagt der HErr mit Beziehung auf seinen Tod; Gott selbst hat es so zuvorbedacht (*προώρισε*) Act. 4, 28.

2) Joh. 3, 14. 15. vgl. 17, 19. — 3) Joh. 12, 23.

4) Vgl. Joh. 7, 30. 8, 20. 11, 9 ff. mit 12, 23 ff. 13, 1. 17, 1.

5) Joh 7, 30. 8, 20. 10, 18 vgl. Matth. 26, 45. 46. Joh. 18, 6.

führen, der durch nichts anderes als durch seinen Tod erfüllt werden konnte. —

Darin nun stimmen alle Theologen mehr oder weniger überein, sofern sie überhaupt an eine Versöhnung glauben; aber wiefern nun gerade durch Christi Tod Gottes Rathschluss hinsichtlich der Versöhnung verwirklicht worden sei, — das ist die Frage, welche seit geraumer Zeit erwogen, auch jetzt wieder Gegenstand erneuerter Untersuchung geworden ist. Um so sorgfältiger werden wir zu erforschen haben, was die Schrift uns auf die Frage antwortet: Wiefern gerade Christi Tod die Versühnung des göttlichen Zornes geworden sei? — Ein dreifacher Weg aber zeigt sich uns zur Beantwortung dieser Frage. Wir erforschen nämlich erstens: was JEsus selbst von der Bedeutung seines Todes ausgesagt hat; zweitens: was im Blick auf diese Aussagen sich der Geschichte der Passion entnehmen lässt, und endlich drittens: wie die Aussagen der Apostel zu solchem Wort- und Geschichtszeugniss der Evangelien sich verhalten.

I.

Auf den ersten Blick kann es scheinen, als ob die Evangelien für unsre Frage in so spezieller Fassung gar keine Antwort böten, denn an keiner Stelle bringt JEsus sein Leiden und Sterben in ausgesprochene Beziehung zum göttlichen Zorn. Allein der HErr lehrt überhaupt nichts Ausdrückliches über die Bedeutung seines Leidens und Sterbens, vielmehr setzt er voraus, dass man aus den Alttestamentlichen Schriften in Israel die Bedeutung seines Todes kenne (Luc. 24). Darum sind seine Leidensverkündigungen so gehalten, dass sie sein Leiden mit Beziehung auf Alttestamentliche Aussagen aussagen. Die Evangelisten aber waren vollends nicht veranlasst, den Lesern die Bedeutung des Leidens und Sterbens JEsu auseinanderzusetzen; — sie erzählen vielmehr einfach die Geschichte und geben mit ihr den Beweis, dass in JEsu Leiden und Sterben die Weissagung erfüllt sei. Diese selbst und mit ihr die Einsicht in die Bedeutung der Leiden JEsu setzen sie voraus, — wie denn die

ersten Gemeinden wirklich aus dem Alten Testament den Heilsrathschluss Gottes zu lernen pflegten [1]). — Diess glaubten wir vorausschicken zu müssen, um darauf hinzuweisen, dass alle jene kurzen Andeutungen der Evangelien die Kenntniss der Alttestamentlichen Unterweisung von der Bedeutung des Leidens und Sterbens unseres Erlösers voraussetzen und im Blick auf sie gelesen werden müssen.

Es ist nun aber eine dreifache Reihe von Aussagen JEsu, die Zeugniss geben von der Bedeutung seines Todes: solche, die sich auf die alttestamentliche Weissagung 1) im Opfer, 2) im prophetischen Wort, und 3) in der typischen Geschichte beziehen.

1. Was die ersteren anlangt, so beginnen wir mit jenem Worte Matth. 20, 28: *Ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθεν διακονηθῆναι, ἀλλὰ διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν λύτρον ἀντὶ πολλῶν.* Wir lassen hier ganz dahingestellt, was neuerdings Gegenstand der Controverse war [2]), ob nämlich das *ἀντὶ πολλῶν* zum Subject, oder zu *λύτρον* zu ziehen sei; denn das wird sich mit Evidenz nicht bestimmen lassen, — wohl aber achten wir mit Philippi erstlich darauf, dass JEsus die Hingabe seines Lebens in den Tod ein *λύτρον* nennt, das er damit erstattet. Das *λύτρον* entspricht ohne Zweifel dem Alttestamentlichen כֹּפֶר. Dieses aber ist die Leistung, um welcher willen ein dem göttlichen Zorn [3]), oder ein der menschlichen Gerechtigkeit [4]) Verfallener der verdienten Strafe ledig geht. Dort als das Volk gezählt wurde, musste ein jeder ein כֹּפֶר geben, um dem

1) So vor allem die Jünger selbst durch den Auferstandenen, vgl. Luc. 24, 25—27; später verglich die Gemeinde in Beroe die apost. Verkündigung mit den Aussagen der Alttestamentlichen Schrift Act. 17, 11. 18, 28 vgl. Gal. 4, 30. Röm. 4, 3. 16, 26 u. a.

2) Vgl. v. Hofmann, Schriftbew. II, 299 und Philippi „Dr. von Hofmann gegenüber der lutherischen Versöhnungs- und Rechtfertigungslehre“ (1856) S. 61 f.

3) Vgl. Ex. 30, 12. 21, 30. dazu Delitzsch, Hebräerbrief S. 740.

4) Prov. 6, 35. 21, 18. vgl. 13, 8. und dazu Gesenius, Thesaur S. 708.

göttlichen Zorn nicht zu verfallen, den er verdient. Wenn es dann in den Proverbien heisst, der Richter soll sich nicht durch ein כֹּפֶר bestechen lassen, so ist der Sinn, er soll sich durch ein Geschenk nicht bestimmen lassen, die verdiente Strafe zu erlassen, sondern soll gerecht richten. Demgemäss ist der Sinn unsrer Stelle: JEsus bot sein eigenes Leben dar, damit das dem Tode verfallene Leben der Schuldigen Schonung finde. Gottes Zorn forderte das Leben vieler, da hat er nun sein Leben hingegeben an den Zorn — und dafür hat der Zorn des menschlichen Lebens geschont. — Zum andern richten wir unser Augenmerk auf d a s w a s JEsus dargegeben. Die Beziehung auf das Opfer ist hier schwerlich zu verkennen. Er gibt seine *ψυχὴ* dar, — für wen? *Ἀντὶ πολλῶν.* Wir sagen zwar nicht wie Philippi[1]), dass a n u n d f ü r s i c h *ἀντὶ πολλῶν* heissen müsse: an der Stelle vieler hat er sein Leben gegeben, — es wäre in dem Falle der Zusatz *λύτρον*, wie uns scheint, tautologisch — aber wir machen geltend, dass *δοῦναι τὴν ψυχὴν* gesagt ist mit Beziehung auf Lev. 17, 11, wo die נֶפֶשׁ dargegeben die Decke wird für die נֶפֶשׁ dessen, der sie gibt. Wir erinnern an jenen Parallelismus von נֶפֶשׁ und נֶפֶשׁ, aus dem wir mit Winer u. A. erkannten, dass eine Nephesch im Opfer für die andere als E r s a t z eintritt, — dass an dem e i n e n geschieht — im Opfer symbolisch durch die Hand des Opfernden, aber hier in vollster Wahrheit durch die Hand des Vaters — was der a n d e r e verschuldet hat. — So ist also der Sinn dieses Wortes der: damit Viele nicht sterben und so den Zorn Gottes tragen müssten, hat JEsus s e i n Leben für sie hingegeben. Das ist der Sinn der g a n z e n S t e l l e[2]), nicht bloss des *ἀντὶ πολλῶν.*

1) A. a. O. S. 62. Der nächste Sinn ist: d a f ü r (*ἀντὶ* = תַּחַת), dass Er sein Leben gegeben, werden Viele frei gelassen. Da fragt man sofort: w a r u m sind wir denn für s e i n Leben frei geworden, wenn es nicht für unser Leben eintrat, nicht für unseres seines genommen ward? Man kann die Stellvertretung nur mit Gewalt beseitigen!

2) Anders v. Hofmann a. a. O., der aber, indem er diess in Abrede stellt, die Antwort auf die Frage schuldig bleibt, w a r u m wir

Ein zweites Zeugniss von der Bedeutung des Todes JEsu bieten die Einsetzungsworte des h. Abendmahls[1]). Auch hier ist die Verbindung des Todes JEsu mit der Sühnopferidee des Alten Testamentes eine unverkennbare. Es sagt aber der HErr: „Nehmet, esset, das ist mein Leib, der für euch gegeben wird, — nehmet, trinket, das ist mein Blut des Neuen Bundes, welches für Viele (*περὶ πολλῶν*) vergossen wird zur Vergebung der Sünden.“ — Zweierlei ist hier ausgesagt vom Tode JEsu: 1) dass im Tode sein Leib dahingegeben (1 Cor. 11, 24 zerbrochen) und 2) dass sein Blut ausgegossen werde um Vieler willen zur Vergebung der Sünden. Jenes erste deutet darauf hin, dass JEsu Sterben ein gewaltsames sein werde, das ihm also durch Feindeshand kommen wird, — dieses aber charakterisirt seinen Tod als einen Opfertod, welcher um Vieler willen geschieht, damit diesen ihre Sünde vergeben werde. Das Blut, das JEsus am Kreuze vergiesst, ist Sühnopferblut, wie jenes Blut auch Sühnopferblut war, womit Mose den Alten Bund eingeweiht hat[2]). Desshalb lehnt sich der Ausdruck, den hier JEsus für die Bezeichnung seines Todes wählt, so ganz und gar an die Opfersprache an. Nicht ohne Absicht heisst es *ἐκχυνόμενον*. Wir werden dadurch an die זְרִיקָה erinnert. Der Priester giesst das Blut des Opfers an die heilige Stätte, wozu? לְכַפֵּר עַל נַפְשׁוֹ, d. i. zur Sühnung dessen, der das Opfer dargebracht. Hier dagegen gilt es nicht der Sühnung des Opfernden, sondern der Sühnung anderer; *περὶ* oder (wie Lucas sagt) *ὑπὲρ πολλῶν* wird es ausgegossen. Dieses Blutausgiessen kommt vielen zu gut; — es erwirkt vielen eine כַּפָּרָה, nämlich *ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν*. Warum? Das müssen wir aus dem Wesen des Opfers entnehmen, denn auf's Opfer weist uns

denn gerade für das Leben unsres HErrn und für nichts andres Erledigung von unsrer Schuldhaft gefunden. Sein Tod ist's, was uns frei macht, warum gerade er und nichts anderes? Lev. 17, 11 gibt nach unsrer Ueberzeugung die Antwort.

1) Matth. 26, 26 ff. vgl. Marc. 14, 22 ff. Luc. 22, 19 f. Vgl. darüber Schmid, bibl. Theologie I, 282 ff.

2) Vgl. Matth. 26, 28 mit Ex. 24, 8.

die Stelle hin. Wir wissen aber, dass das Blut die Sühnung wirke, — als die Dargabe eines anderen Lebens anstatt des eigenen verwirkten. Diese Idee tragen wir ein[1]), aber mit Nothwendigkeit. Denn JEsu Tod wird schon im Allgemeinen als Opfertod, sein Blut als Sühnblut charakterisirt, setzt also zum Verständniss überall das Alttestamentliche Sühnopfer voraus, — sodann aber ist insonderheit als Wirkung jener am Kreuze geschehenen *αἱματεκχυσία* die *ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν* genannt. Weil JEsus sein Blut vergossen, werden unsere Sünden nicht mehr zugerechnet, nicht mehr gestraft. So lange er sein Leben nicht hingegeben, standen wir noch unter Gottes Zorn, weil unter der Schuld unsrer Sünde; nun aber ist die Schuld bezahlt durch sein Blut, Gott hat sein Blut für unseres genommen und um seines Todes willen schont er unseres Lebens. —

Diese Auffassung der beiden genannten Stellen ist — wir wiederholen es — wesentlich bedingt durch die Eintragung der Alttestamentlichen Sühnopferidee in die Aussagen von dem Tod JEsu. Dass JEsus seinen Tod als Opfertod zur Sühnung unsrer Sünden bezeichne, unterliegt keinem Zweifel; dass er damit seinen Tod als stellvertretendes Strafleiden bezeichnet, das ihm von Gottes Zorn widerfahren ist um der Sünde der Menschheit willen, die er auf sich genommen, — haben wir als Ergebniss von §. 8 eingetragen. Denn wir haben erkannt, dass der Opfernde, indem er das Thier in den Tod gab, thatsächlich bekannte: So wie

1) Wir tragen ein — und gewinnen nur so den Sinn der Stelle (vgl. Schmid a. a. O. I, 285, der ebenfalls Lev. 17, 11 beizieht). — Es fragt sich nur, woher wir eintragen und mit welchem Recht? Auch v. Hofmann (a. a. O.) trägt ein, aber nicht aus der Opferthora. Er sagt: „welcher (JEsus) damit, dass er sich widerfahren lässt, was ihm die Feindschaft wider das Heilswerk anthut, die Sühnung der Sünde und Gutmachung der Schuld vollbringt.“ Aber es erwächst die Frage, wo in der Schrift der so oft wiederkehrende Lehrsatz seinen Ausdruck habe, dass Sühnung und Gutmachung durch ein Widerfahrniss der Feindschaft Satans und der Welt als solches erwirkt werde, — es müsste denn diess Widerfahrniss Ausfluss des göttlichen Zorns, kurz eine Strafe der Sünde sein.

dieses Thier stirbt, sollte ich sterben, oder wie Kahnis sagt[1]), dass die שְׁחִיטָה durch den Opfernden das Bekenntniss enthält: „Ich bin ein todeswürdiger Sünder." Somit hat JEsus, der sein Leben als Hostie für die Sünden der Menschheit hingab, dem gerechten Zorn Gottes thatsächlich Genüge geleistet, denselben gesühnt und dadurch Vergebung erworben, dass Er unsre Sünden gebüsst — und nicht dadurch, dass er auch unter dem äussersten Widerfahrniss der Feindschaft Satans und der Welt sich bewährt hat. Sein Tod ist nicht Mittel zur Bewährung, sondern Mittel unsre Sünden zu büssen und so zu tilgen.

2. Nicht anders verhält es sich mit einem dritten Zeugniss von der Bedeutung des Todes Jesu, welches zwar vielfach übersehen zu werden pflegt, aber eine wichtige, nach unsrer Ueberzeugung die wichtigste Stelle unter den Selbstzeugnissen Jesu einnimmt: — wir meinen die Vorausverkündigungen Jesu von seinem Leiden und Sterben. Ueberall nämlich, wo JEsus sein Leiden und Sterben verkündigt, geschieht es mit den Worten „des Menschen Sohn muss (δεῖ) überantwortet werden, auf dass die Schrift erfüllet würde"[2]). Also JEsus leidet mit dem Bewusstsein, dass er damit den in der Weissagung bezeichneten Heilsrathschluss Gottes erfülle. Er entnimmt der Schrift, welche er als auf ihn abzielend erkennt, die Nothwendigkeit und den Zweck seiner Leiden, und er lehrt seine Jünger das Gleiche. Auf welche Weissagung aber hat er sich berufen? Hat er überhaupt bestimmte Weissagungen vor Augen gehabt und welche? Wir meinen, aus den Worten und Hinweisungen JEsu in seinem Leiden auf Jes. 53 und Sach. 11—13 entnehmen zu dürfen, dass er sein Leiden angesehen wissen wolle und selber angesehen habe als Erfüllung sonderlich dieser Weissagungen[3]). — Wie wir uns

1) Vgl. Lutherische Dogmatik 1, 270 f., wo wir kurze, aber treffende Winke über das Opfer finden, in denen wir im Wesentlichen die oben vorgetragene Auffassung bestätigt zu sehen glauben.

2) Matth. 16, 21. 17, 22. 20, 18. 26, 54. Marc. 8, 31. 9, 30. 32. 14, 8. Luc. 9, 22. 44. 18, 31—34. Joh. 12, 7.

3) Die Beziehungen JEsu auf Jes. 53 sind enthalten in Luc. 22, 37.

daher auf die Weissagung des Opfers, so müssen wir uns hier auf die Weissagung des Jesaja und Sacharja beziehen und an dieser Stelle wiederholen, was sie vom Leiden des Knechtes Gottes aussagen. Es lautet dahin: 1) Der Erlöser Israels nimmt die Sünde Israels als Schuldenlast auf sich (סָבַל, נָשָׂא), er will sich selbst als den angesehen wissen, der gutzumachen hat was Israel und die ganze Menschheit verschuldet [1]). — 2) Diese Stellvertretung nimmt Gott an; er lässt ihn treffen die Sünden Israels und der Menschheit bis zum Tode (הִפְגִּיעַ), der also ein Tod war, erlitten zur Genugthuung für die Sünde der Menschheit [2]). 3) Dieses Strafleiden ist aber ein freiwillig erlittenes, darum ein *Opfer* (אָשָׁם), welches als solches sühnende Kraft hat, indem es *Friede* oder Freiheit von der Strafe und *Gerechtigkeit* vor Gott erwirbt [3]). — 4) Zu Stande aber kommt dieses Opfer, indem Israel seinen grössten Frevel begeht durch Verwerfung seines Hirten (Sach. 11, 10) und indem Gott ihm erlaubt, ja es also fügt, dass es seinen Hirten tödtet (Sach. 13, 7). —

Dies sind die Hauptmomente, die sich uns aus Jes. 53 und Sach. 11—13 ergaben, — und wir sagen nun, dass JEsus, indem er sein Leiden als die Erfüllung der Weissagung zu erkennen gibt, diese genannten Momente im Auge gehabt habe. Wir könnten dieses einfach aus der Beziehung folgern, in welche JEsus sein Leiden zur Weissagung überhaupt bringt [4]), aber es lässt sich nachweisen, *dass JEsus jene genannten Momente ausdrücklich als die wesentlichen seines Leidens und Sterbens vor Augen gehabt habe.*

Was das erste anlangt, so erinnern wir uns an Joh. 1, 29 [5]). Es sind allerdings Worte des Täufers, die wir da lesen, aber sie

Marc. 15, 28. (vgl. Joh. 1, 29.); die auf Sacharja Matth. 26, 31. Marc. 14, 27. vgl. Joh. 12, 10. (vgl. Matth. 27, 9.) Vgl. Schmid a. a. O. S. 285.

1) Jes. 53, 1—3. — 2) l. l. v. 4—6.

3) l. l. v. 7 — 10 und 11. 12.

4) Vgl. Thomasius, Christologie III, 69.

5) Ἰδὲ ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου.

sind durch JEsum, der sie vernahm, nicht verneint, vielmehr sind sie ein Bestandtheil der evangelischen Tradition geworden. Dieses Wort aber bezieht sich allerdings auf Jes. 53 [1]). Lämmer schlachtete man freilich nicht als Sünd- und Schuldopfer, aber als Passahopfer; und dass auch Passahopfer Sühnopfer waren, unterliegt keinem Zweifel, wenn anders ihr Blut Verschonung zu wege brachte. Um so näher aber lag es dem Täufer JEsum ein Lamm zu nennen, weil Jesaja selbst den leidenden Erlöser als ein Lamm darstellt. Der Hauptton aber in jenem johanneischen Worte liegt auf dem *αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου.* Das Verbum *αἴρειν* ist nicht zu verwechseln mit *αἱρεῖν,* — dieses bedeutet wegnehmen, jenes aber „tragen", — und zwar ist es die Wiedergabe jenes סָבַל in Jes. 53, welches bedeutet „eine Last sich aufladen, um sie zu tragen" [2]). JEsus ist das Lamm, welches Gott selbst dazu bestimmt hat, die Sündenlast der ganzen Welt auf sich zu nehmen. Warum die Sünde eine Last heisst, ist dort Jes. 53, aus dem folgenden נָשָׂא ersichtlich. Dieses heisst ja „b ü s s e n d tragen". Die Sünden sind eine Last, sofern sie gebüsst sein wollen. An der Sünde trägt also das Gotteslamm so schwer, weil sie ihn zugleich mit der Strafe belastete. So ist JEsus also eingetreten als unser Bürge, und es ist damit das erste der in Jes. 53. geltend gemachten Momente, das der Stellvertretung, auch Neutestamentlich gerechtfertigt. —

Zufolge dessen, dass er die Sündenl a s t auf sich genommen, hat er auch die Sünden s t r a f e getragen, so lehrt Jes. 53 weiter. Dieses eignet sich JEsus ausdrücklich an. Denn kurz vor seinem

1) So Lücke, de Wette und Meyer. V. Hofmann macht dagegen geltend, dass ja in Jes. 53 das Lamm nur genannt sei als Bild der Hingebung. Gewiss, aber nicht sowohl das *ἀμνός*, sondern das *αἴρων κ. τ. λ.* erinnert an Jes. 53, 4, während *ὁ ἀμνός* vom Passah entnommen ist. Vgl. Apoc. 5, 6. 13, 8.

2) *Αἴρειν* heisst „etwas, was fortgetragen werden soll, auf- oder in die Höhe heben"; so Matth. 9, 6. 17, 7. 22, 13. Joh. 8, 59. Apoc. 18, 21; — dann das, was man aufgehoben hat, t r a g e n, z. B. Matth. 27, 32. vgl. Luc. 23, 26., wo für *αἴρειν τὸν σταυρὸν φέρειν* steht.

Tode sagt er[1]) mit Bezug auf denselben: *„Λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι ἔτι τοῦτο τὸ γεγραμμένον δεῖ τελεσθῆναι ἐν ἐμοί, τὸ „Καὶ μετὰ ἀνόμων ἐλογίσθη."* Wir haben jenes כְּמַכֵּה אֶת רְשָׁעִים wieder in dem *ἐλογίσθη*, und wenn wir früher den Sinn jener Redeweise dahin bestimmten, dass der Erlöser als Uebelthäter angesehen wird, so finden wir das in dem *λογισθῆναι* noch deutlicher ausgesprochen. Jesus wird als Uebelthäter angesehen und geachtet und darnach behandelt werden. Und so muss es sein, sagt Jesus, denn so will es Gott, so hat Er es geordnet, und JEsus selber will es gleicherweise so: weil so allein Gottes Liebesrathschluss hinausgeführt wird. Wenn nun Er, der Unschuldige, als Uebelthäter angesehen und behandelt werden muss, so muss darin doch auch eine Wahrheit liegen: er muss ein Uebelthäter sein, wenn nicht durch eigne, so durch fremde Uebelthat, die er zu der seinigen gemacht[2]). Wenn er aber Uebelthäter ist, so muss er Strafe leiden für die fremde Uebelthat, die nun seine ist. Sein Leiden ist also, weil es ihn als Uebelthäter trifft, ein stellvertretendes Strafleiden; aber allerdings kein Strafleiden in dem Sinne, dass er lediglich abgestraft wurde, damit er abgestraft sei, sondern ein solches, durch welches wahrhaft genug geschehen soll, damit denen, deren Sünde gebüsst wird, daraus Friede und Heil erwachse.

Denn — und das ist das dritte, was Jesaja hervorhebt und was sich JEsus aneignet: Nicht ist das Leiden an sich oder die Strafe der Zweck des Todes Jesu, sondern *mortuus est, ut reconciliaret nobis Patrem et hostia esset pro omnibus hominum peccatis,* d. h. es war ein sühnendes Leiden, welches Gottes Zorn stillen und in Liebe gegen die Mensch-

1) Luc. 22, 37. Vgl. Schmid a. a. O. I, 285.

2) Vgl. Luc. 23, 31., wo JEsus auf dem Wege nach Golgotha den Weibern sagt: So das am grünen Holz geschieht, was will am dürren werden, — und damit seine Unschuld bezeugt. Mit Recht bemerkt Schmid (a. a. O.) zu beiden Stellen aus Lucas: Diess sind Winke, aus welchen erhellt, dass nach Gottes Fügung ein Gericht ergangen ist über den Unschuldigen für die Schuldigen.

heit wandeln sollte, für welche es dargebracht wurde. — JEsus sagt nämlich in dem hohenpriesterlichen Gebet Joh. 17, 19: *Καὶ ὑπὲρ αὐτῶν ἐγὼ ἁγιάζω ἐμαυτὸν ἵνα καὶ αὐτοὶ ὦσιν ἡγιασμένοι ἐν ἀληθείᾳ.* Dass dieses ἁγιάζειν sich auf den Opfertod Jesu beziehe, lässt sich aus der Situation schliessen, in der es gesprochen ist, denn der HErr steht bereit, sein Leben für die Seinen in den Tod zu geben: er ist auf dem Wege nach Gethsemane. Aber auch sprachlich ist diese Bedeutung ja vollkommen begründet. Ἁγιάζειν heisst Gotte etwas weihen, etwas Gott als Opfer weihen. Christus weiht sich also, indem er stirbt, Gott zum Opfer und zwar damit auch wir geheiligt und Gotte geweiht werden. „Auf Grund der Selbsthingabe Christi des Sohnes an den Vater zum Opfer für die Seinen werden diese in Wahrheit (wesentlich) geheiligt, weil jene Selbsthingabe nicht nur das Mittel ist für die Mittheilung des heiligen Geistes, sondern weil gemäss der Lehre des Neuen Testamentes überhaupt, alle Heiligung durch die Versöhnung, mithin durch die Vergebung der Sünden und die Rechtfertigung bedingt ist“ [1]).

JEsus hat sich die Sünden der Menschheit aufgeladen und trägt die Last, indem er für die Sünden der Menschheit durch willige Genug-

1) Der Grundbegriff von ἁγιάζω ist = ich weihe, ich mache etwas zu etwas Heiligem (*consecro*) von Sachen Matth. 23, 17. 19, von Personen Joh. 10, 36., insonderheit von Opfern Röm. 15, 16. vgl. Jer. 22, 2. vgl. Deut. 15, 19. und Sir. 45, 4. 49, 7. In diesem Ausdruck ist die Anerkenntniss der Gerechtigkeit göttlichen Zornes enthalten, — der Tod JEsu ist die Hingabe an das Gericht, als an ein verdientes, das thatsächliche Bekenntniss, dass Gott dem HErrn das Recht zustehe, das zu vernichten (die σάρξ), was sich ihm entzogen. Desshalb ist die Wirkung dieses Opfers eine gnädige Stimmung des vorher zürnenden Gottes: sein Zorn ist wirklich aufgehoben, weil wieder gut gemacht was ihn hervorgerufen. Diejenigen, für welche sich JEsus Gotte zum Opfer weiht, werden daher Gotte wieder geweiht, Gott nimmt sie als die Seinigen an. *Ἡγιασμένοι* sind also *expiati* weil *culpa purgati*, solche, die wieder einen gnädigen Gott haben. Vgl. Hebr. 2, 11. 10, 10. Act. 20, 32. 1 Cor. 1, 2. Schmid a. a. O. I, 288. Wahl, Clavis S. 4.

thuung und zufolge dessen durch vollkommene thatsächliche Anerkennung der Gerechtigkeit des göttl. Zornes ein Opfer leistet, welches wahrhaft und wesentlich genug thut, weil es den Zorn Gottes innerlichst befriedigt und darum für die sündige Menschheit ihn in Liebe wandelt.

Nicht anders als mit Jes. 53 verhält es sich schlüsslich auch mit der Weissagung Sach. 11. und 13: auch diese hat sich JEsus selbst oder sein Jünger hat sie ihm angeeignet. Dass Judas den HErrn JEsum um 30 Silberlinge verkauft, wird von Matthäus als Erfüllung von Sach. 11, 13 bezeichnet[1]), — dass aber die Juden JEsum ergreifen und tödten, darin sieht JEsus selbst die Erfüllung von Sach. 13, 7[2]). Aus diesen Beziehungen auf die Weissagung erkennt man, wie sehr dem HErrn in seinem Leiden die prophetischen Worte aus Jes. 53, und Sach. 11 und 13 vor der Seele standen[3]). Sie zeigen ihm den Weg; in ihrem Lichte erkennt er jeden Zug seines Leidens, — gleichviel ob er's selber ausspricht oder ob es die Jünger später sagen, denn diese habens von ihm empfangen. Er selbst deutete ihnen sein Leiden in den 40 Tagen nach der Auferstehung aus den heiligen Schriften[4]). Das Wort der Weissagung war des HErrn Leitstern in der Nacht des Leidens, am Worte der Propheten lernten auch die Jünger sein Leiden verstehen, — welchen andern Weg zur Erkenntniss des Leidens, Jesu sollte es geben als die Erforschung des prophetischen Wortes?

3. Wie aus dem Opfer und der Weissagung, so lehrt uns JEsus auch aus der typischen Geschichte sein Leiden und Sterben verstehen. Als Beleg dafür dient Joh. 3, 14. 15: Gleichwie Mose in der Wüste eine Schlange erhöht hat, (*ὕψωσε*), also muss auch des Menschen Sohn erhöht werden (*ὑψωθῆναι*), — auf dass (*ἵνα*) alle die an ihn glauben, nicht verloren gehen, son-

1) Matth. 27, 9. — 2) Matth. 26, 31.

3) Vgl. besonders Matth. 26, 54., wo JEsus sich mit den Worten ergibt: *Πῶς οὖν πληρωθῶσιν αἱ γραφαί, ὅτι οὕτω δεῖ γενέσθαι;*

4) Luc. 24, 25. 27. *Καὶ ἀρξάμενος ἀπὸ Μωϋσέως καὶ ἀπὸ πάντων τῶν προφητῶν διηρμήνευεν αὐτοῖς ἐν πάσαις ταῖς γραφαῖς τὰ περὶ αὐτοῦ.*

dern das ewige Leben haben. Vergleichungspunkt ist 1) das ὑψοῦν [1]). Mose hat die Schlange an's Holz gehängt, — so muss Jesus auch an's Holz gehängt werden. Dieses Faktum ist aber in beiden Fällen gleich, weil das, was erzielt werden soll, gleich ist. Nämlich 2) wie Mose durch die aufgehängte Schlange Errettung vom Verderben bringen sollte, so bringt auch Jesus der an's Kreuz Geheftete (תָּלוּי) Rettung von der *ἀπώλεια*. Wie nämlich die Busse immer Bedingung der Vergebung war, so mussten auch jene Israeliten in der Wüste die Schlange anschauen, damit ihnen zum Bewusstsein käme, was sie verdient, sie mussten thatsächlich bekennen, sie seien des Todes würdig. — Die eherne Schlange sagte ihnen, was sie verschuldet. — So sagt Christus am Kreuz auch uns, was wir verwirkt. Ihm ist widerfahren, was wir verdient; aber er wollte es tragen, damit es uns erlassen würde, er wollte Genugthuung leisten, damit er unser Verderben durch sein Verderben, unsern Tod durch seinen Tod in ewiges Leben wandle.

II.

Mit den Selbstaussagen JEsu von der Bedeutung seines Leidens und Sterbens vergleichen wir den geschichtlichen Vollzug desselben. Man hat das früher bei Ermittlung der Frage, in wiefern JEsus durch sein Leiden und Sterben uns mit Gott versöhnt habe, unterlassen; aber mit Recht hat v. Hofmann in seiner Darstellung des Versöhnungswerkes die Geschichte der Passion

1) Was Joh. 3, 14. ὑψοῦν, heisst Num. 21, 9. שִׂים עַל־נֵס. Dass dies kreuzigen heisse, lässt sich freilich nicht behaupten, wohl aber, dass es ein Erhöhen ist im Sinne von aufhängen, denn die Schlange ist eben so erhöht worden, dass sie aufgehängt wurde. Ob und wie weit der Vergleich zwischen dem, was hier und dort aufgehängt wurde, fortgeführt werden soll, wissen wir nicht. Nur das ist klar, dass JEsus dem Nikodemus lehrte, wie Er schlüsslich seinem Volk dadurch ein Erlöser werden würde, dass man ihn an's Holz hängt. Vgl. v. Hofmann a. a. O. S. 302 ff. Schmid a. a. O. S. 286 f.

vorangestellt[1]); denn an ihr muss es sich bewähren, ob die Aussagen über die Bedeutung des Leidens JEsu richtig verstanden worden sind. Darauf hin also sehen wir uns nunmehr die Leidensgeschichte des HErrn näher an.

1. Gewiss ist es richtig zu sagen, dass das Leiden JEsu im engsten Sinne des Wortes mit dem Kampfe in Gethsemane beginnt. Bis zu jener Stunde hat der HErr gewirkt, nun beginnt sein Leiden[2]). Worin besteht nun aber dieses sein Leiden? Der evangelische Bericht[3]) vom Kampf in Gethsemane sagt uns, JEsus habe unter Angstschweiss[4]) im Gebete mit Gott gerungen[5]), zitternd und zagend ob des Kelches, den er nun trinken sollte; der Gedanke an die Schwere des bevorstehenden Leidens habe seine Seele also erschüttert, dass er bis zum Tode betrübt wurde und den Vater anrief, wenn es möglich wäre, möchte dieser Kelch an ihm vorübergehen[6]). Und als der Vater einen Engel zur Stärkung gesandt[7]), also ihm angezeigt hatte, er solle den Kelch trinken: da sei der Wille des Vaters dem Sohne auch jetzt noch so schwer geworden[8]), dass er noch zweimal den Entschluss betend vor Gott sich selbst bekräftigen musste, er wolle den Willen des Vaters erfüllen. Erst dann sei er bereit gewesen, auf sich zu nehmen, was der Vater ihm auferlegte, und diese Bereitschaft habe er damit ausgesprochen, dass er selbst den Feinden entgegenging, die da kamen, um ihn vor das Gericht zu führen[9]). —

1) Vgl. v. Hofmann a. a. O. II. 306—319.
2) v. Hofmann a. a. O. II. 307.
3) Matth. 26, 36—46. Marc. 14, 32—42. Luc. 22, 40—46.
4) Luc. 22, 44.
5) Man vgl. die Ausdrücke, welche die Evangelisten von dem Seelenzustand des in Gethsemane Betenden brauchen: *ἀδημονεῖν* (Matth. 26, 37 vgl. Marc. 14, 33), *λυπεῖσθαι* (Matth. 26, 37), *ἐκθαμβεῖσθαι* (Marc. 14, 33). — 6) Luc. 22, 42. Matth. 26, 39. Marc. 14, 39.
7) Luc. 22, 43.
8) Nach der Erscheinung des Engels heisst es Luc. 22, 44: *Καὶ γενόμενος ἐν ἀγωνίᾳ ἐκτενέστερον προσεύχετο. Ἐγένετο δὲ ὁ ἱδρὼς αὐτοῦ ὡσεὶ θρόμβοι αἵματος καταβαίνοντες ἐπὶ τὴν γῆν.*
9) Matth. 26, 45 f. Marc. 14, 41.

JEsus musste in seinem Leiden einen Kelch trinken, den der Vater selbst ihm reichte, und dieser Kelch bestand darin, dass er in die Hände der Sünder übergeben ward, — das ist das Ergebniss der evangelischen Aussage vom Kampf in Gethsemane. Was war denn nun das Bittere jenes Kelches, dass JEsus also rang, bis er ihn freudig trinken konnte?

Zwei Antworten sind auf diese Frage gegeben worden, von denen die eine auf das Gericht hinweist, welches nunmehr über JEsu gehalten werden sollte, und die andere auf die Bosheit Satans und der Juden, welcher JEsus nun preisgegeben ward. Gewiss zwei sehr verschiedene, ja diametral entgegengesetzte Antworten. Wir entscheiden uns weder für die eine, noch für die andere, sondern gehen der Schrift nach und suchen mit allen Mitteln der Schriftforschung den rechten Entscheid zu gewinnen. Ausgangspunkt für unsere Untersuchung ist das Wort, womit JEsus selbst seinen freudigen Entschluss ausspricht, den Kelch des Leidens zu trinken, nämlich das Wort: *Ἰδοὺ ἤγγικεν ἡ ὥρα καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται εἰς χεῖρας ἁμαρτωλῶν*[1]). Wie haben wir *παραδίδοται* zu verstehen? Vor allem ist es klar, dass dem Sohne in diesem Augenblick etwas widerfährt: er wird übergeben. Nicht wandelt er eigene, selbst erwählte Wege, — nein, der Weg, den er jetzt geht, hat seine Seele schon im Voraus mit tiefer Angst beschwert, und erst nach schwerem innerlichen Kampfe gewann er die Freudigkeit, ihn zu betreten. Wenn nun das der Fall ist, — wer ist es denn, der ihn diesen Weg gehen heisst? Mit andern Worten: wer ist es denn, der ihn in der Sünder Hände übergibt? Da ist wohl dem ganzen Zusammenhang nach nur eine Antwort möglich: es ist des Vaters Wille, der sich darin vollzieht, dass die Sünder nun Hand an den HErrn legen, es ist also der Vater selbst, welcher den Sohn an die Sünder ausliefert[2]). Dass aber der Vater den Sohn in die Hände seiner Feinde gibt, das hat zunächst

1) Matth. 26, 45. — 2) So ausdrücklich der HErr selbst, in dem Moment, wo er sich den Händen der Sünder übergibt: *Τὸ ποτήριον ὃ δέδωκέν μου ὁ πατὴρ οὐ μὴ πίω αὐτό;*

die Bedeutung, dass diese nun über ihn Macht erhalten. *Αὕτη ἐστιν ὑμῶν ἡ ὥρα καὶ ἡ ἐξουσία τοῦ σκότους* — sagt JEsus selber zu denen, welche ihn gefangen nehmen [1]. Die Finsterniss bekommt jetzt Macht über den HErrn. Wozu? Auch das ist klar. Tödten wollen ihn die Juden, dazu also empfangen sie ihn in ihre Hände [2]. — Wie verhält sich denn nun aber der Vater zu diesem Mordanschlag? Er übergibt den Sohn, weil es sein Wille ist, dass er durch die Hände der Sünder getödtet werde. JEsus sagt ja selbst kurz vor seinem Leiden: *Παραδίδοται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου εἰς τὸ σταυρωθῆναι* [3]. Es ist bei der Uebergabe des Sohnes an die Macht der Finsterniss die Absicht des Vaters gewesen, dass der Sohn den Kreuzestod sterbe. —

So weit ist alles klar und so weit steht es exegetisch ohne allen Zweifel fest. Nun aber beginnt die Schwierigkeit. Wie hat man es sich zu denken, dass JEsus in die Hände der Sünder zur Tödtung übergeben wird? Dass sich darin eine Absicht Gottes vollzieht, und eine höhere Nothwendigkeit (*δεῖ οὕτω γενέσθαι*), ja Gottes eigener Rathschluss verwirklicht, bezweifelt Niemand. Aber wiefern denn? Hier beginnen nun die Exegeten einzutragen. Die einen weisen auf dieses, die andern auf jenes hin [4]. Welcher exegetische Weg bietet sich dar, um eine Antwort zu finden, deren man gewiss und froh werden kann, im Gewirre der Ansichten und Meinungen? Wir meinen, der HErr selbst lässt über die richtige Antwort nicht im Zweifel. Denn wie wir nun forschen und fragen, warum dem HErrn nach Gottes Willen solches geschehen sei, so schon die Zeugen jenes Vorgangs, seine Jünger [5]. Petrus zog das Schwert für seinen HErrn; aber was

1) Luc. 22, 53. — 2) Vgl. die Leidensankündigungen des HErrn Matth. 16, 21. 17, 22. 20, 18. 26, 2 u. s. f.

3) Matth. 26, 2. — 4) Vgl. v. Hofmann a. a. O. II. 307.

5) Wir meinen damit jenen eigenwilligen Angriff Petri auf die Häscher, da er glaubte, JEsum aus ihren Händen retten zu müssen, Joh. 18, 10 ff. vgl. Matth. 16, 22 f. Er will das Räthsel lösen, — aber nicht im Sinne Gottes.

sagte der HErr? Stecke dein Schwert in die Scheide, — sollte ich den Kelch nicht trinken, den mir mein Vater gereicht hat? Wir lassen uns durch dieses Wort des HErrn aufs neue in der Gewissheit bestärken: Nicht etwa überlassen hat der Vater den Sohn an seine Feinde, sondern es ist sein Wille, dass der Sohn dieses leide, — und die ihm dieses Leiden anthun, vollziehen damit des Vaters Beschluss. Der Vater hat beschlossen, dass der Sohn leiden soll; er selbst schlägt ihn durch die Hände seiner Feinde, er selbst legt diese Leiden auf ihn. Das andere Wort aber ist: „Wie würde sonst die Schrift erfüllt?“ [1]) In dem Augenblick also, wo der HErr sich selbst den Feinden übergibt, thut er dieses, damit die Schrift durch ihn erfüllt werde. Man kann also das, was nun folgt, nicht einfach ein Widerfahrniss nennen [2]); der HErr selbst bezeichnet es als eine Erfüllung der Weissagungen: sein Leiden, dem er nun entgegen geht, ist lauter That, lauter Handeln. Es war eine seltsame Gefangennehmung, die Gefangennehmung in Gethsemane. Der schützende Jünger muss abgewehrt, die Häscher müssen ermuntert werden zu thun, was sie sollen. Sie erscheinen durchweg als Diener Gottes, die vollbringen was Gott beschlossen, dass JEsus den Tod des Missethäters sterben solle. Dass er als Missethäter sterben soll, indem er durch die Hände dieser Juden und Heiden stirbt, — diess und gerade diess ist Gottes Rathschluss, das lässt sich JEsus nicht bloss geschehen, sondern das muss ihm geschehen [3]). Wessen Missethat trägt er denn nun aber? Oder wie sollen wir das verstehen? Ist's nur die

1) Vgl. Matth. 26, 54: *Πῶς οὖν πληρωθῶσιν αἱ γραφαί, ὅτι οὕτω δεῖ γενέσθαι;*

2) So v. Hofmann a. a. O. II. 308. „Jetzt (in Gethsemane) begann eine Zeit für ihn, in welcher er der Machtwirkung des gottfeindlichen Willens anheimgegeben war, und seinen Gehorsam gegen Gott damit zu bethätigen hatte, dass er sich dieselbe widerfahren liess.“

3) Vgl. Luc. 22, 37. *Λέγω γὰρ ὑμῖν, ὅτι ἔτι τοῦτο τὸ γεγραμμένον δεῖ τελεσθῆναι ἐν ἐμοί, τό „Καὶ μετὰ ἀνόμων ἐλογίσθη“.*

Form der Leiden, die ihn treffen, welche ihn als einen Verbrecher und Missethäter erscheinen lässt, oder aber ist's das Urtheil über den Missethäter, das am Kreuz an ihm vollzogen wird? Auf letzteres weisen die Worte hin: *Δεῖ τελεσθῆναι ἐν ἐμοὶ τό. Καὶ μετὰ ἀνόμων ἐλογίσθη.* Luc. 22, 37. Jenes „muss" ist Gottes Spruch, — Gott will es, dass es so geschehe, — wenn das nicht geschieht, ist sein Rathschluss zu nichte. Also der Kreuzestod JEsu ist Gottes Rathschluss[1]). Das hat er durch Propheten verkündet und in Gethsemane durch Engelmund bestätigt. Aber JEsus selbst ist ja kein Verbrecher — ist sein Leiden, vielleicht doch nur der Erscheinung nach, nicht in Wirklichkeit das Leiden des Missethäters? Wir müssen gestehen: es gibt nur Einen sicheren Weg zur Beantwortung dieser Frage, auf dem der HErr selbst sich die Nothwendigkeit seines Leidens vergewissert: die Erinnerung an Jes. 53. Die Worte חֳלָיֵנוּ הוּא נָשָׂא

1) Wir betonen dieses gegenüber der v. Hofmann'schen Darstellung, nach welcher, wir mögen sie so oft lesen, als wir wollen, Christi Leiden nicht anders erscheint, denn als ein Widerfahrniss, das über ihn durch die Wirkung Satans kommt, welcher Machtwirkung der Vater den Sohn „anheimgibt", „preisgibt", damit sie ihm ein Mittel zur Bewährung werde. — Der Unterschied zwischen dem *δεῖ οὕτω γενέσθαι* der Schrift und dieser Auffassung ist klar. Nach der Schrift ist Christi Kreuzestod Selbstzweck, nach v. Hofmann Mittel zum Zweck: das letzte Absehen ist nicht der Tod an sich, sondern die Herstellung der neuen Menschheit in der Person des Heils-Mittlers, der unter dem Aeussersten, was Satan und die Menschheit — zu Folge der Sünde — gegen ihn zu thun vermochten, sich bewährt hat. — Wir wollen, dies bemerkend, mit der v. Hofmann'schen Auffassung nicht fertig sein, hier aber müssen wir den Satz zurückweisen, dass Christi Tod nicht Selbstzweck im strengsten Sinn des Wortes sei, sondern Mittel oder *conditio sine qua non* der Bewährung seiner Person. Dagegen halten wir das Wort: *δεῖ οὕτω γενέσθαι*, welches sagt, dass in dem Kreuzestod an und für sich, und in nichts anderem, was durch jenen nur ermöglicht wäre, unser Heil vollendet ist.

וְהִפְגִּיעַ בּוֹ אֵת עֲוֹן כֻּלָּנוּ und die Worte וּמַכְאֹבֵינוּ סְבָלָם, werden immer und ewig die einzig sichere Deutung des Geheimnisses sein. Sie sind es für den HErrn selbst gewesen, sie sind es für uns. Warum verweist er sonst auf die Weissagung, warum besonders auf Jes. 53? Jeder andere Weg, die Frage zu lösen, hat keinen Anspruch auf unmittelbaren Schriftbeweis. Wenn also JEsus den Tod des Missethäters leidet, so heisst das nicht soviel als: wie wenn er ein Missethäter wäre, behandelt ihn Satan und die Judenschaft, sondern weil er, der Menschensohn[1]), vor dem Vater ein Missethäter ist, d. i. er, der eine Mensch, belastet mit den Sünden der Menschheit, darum wird er den Sündern übergeben, damit sie ihm thun, womit dem Missethäter sein Recht geschieht, — damit sie ihn kreuzigen. —

Nunmehr wissen wir es aus der Schrift mit sicherer, unzweifelhafter Gewissheit, was für eine Tragweite das Wort hat: *παραδίδοται*. Das ist nun nicht mehr ein Ueberlassen an Satan, damit dieser seinen Willen an JEsu thue, sondern es ist ein Uebergeben an ihn, damit er an ihm thue, was der Vater über den verhängt, den er die Strafe unsrer Sünde wollte treffen lassen. In Gethsemane hat sich JEsus nicht unter ein Widerfahrniss, sondern unter ein Gericht gebeugt, und wahr ist es und unleugbar, dass dort unsre Sünden auf ihn einstürmten, dass Gottes Zorn wegen der Sünde der Menschheit über ihren Vertreter in seiner wesentlichen Offenbarung kommen sollte, und dass die Vorempfindung dieses Leidens ihn also zittern und beben machte!

Wie sollte JEsus auch vor Satans Macht und Bosheit erzittern? *Νενίκηκα τὸν κόσμον* — sagt er seinen Jüngern, da er

1) Es ist wichtig und bedeutsam, dass wo immer vom Tod JEsu durch die Hände der Feinde, näher von jenem *παραδίδοσθαι* des Sohnes durch den Vater an die Feinde die Rede ist, der HErr sich *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* nennt; vgl. die sämmtlichen bereits angemerkten Leidensverkündigungen, besonders Matth. 26, 2. 45.

im Begriff stehet, dem Angriff Satans und der Welt entgegenzugehen, und das sagt er, weil Satan zwar kommt, aber nichts an ihm findet, was ihm Anspruch auf JEsum verleihen könnte [1]). Und da nun die Häscher kommen, sagt er ihnen: das ist euere Stunde und die Macht der Finsterniss, und so wenig graut ihm vor ihnen, dass er sie ermuntert, ihr Werk zu thun, und so wenig ist ihm die Macht über die Welt genommen [2]) und er den Feinden „preisgegeben“, — dass diese vor der Majestät dessen, der ihnen naht, um sich ihnen zu übergeben, zu Boden sinken. —

Der evangelische Bericht und die Weissagung, die man in ihm erfüllt sieht, lehren uns vom Leiden und Sterben JEsu, wie es in Gethsemane sich dem Willen nach vollzogen hat, eine ganz andere Anschauungsweise, als sie solchen Ausdrücken zu Grunde liegt, wie der ist: der Sohn wird an die Feinde preisgegeben, dass sie ihren Willen an ihm thun. Das einzige *Δεῖ οὕτω γενέσθαι*, und die Art und Weise, wie JEsus mit seinen Feinden handelt, widerlegen diese Ansicht, und wenn wir alles zusammenfassen, was wir oben vorgetragen haben, so müssen wir sagen: der Kelch, vor dem JEsus in Gethsemane gezittert und gebebt, war das Gericht des Todes, in welchem er zum Voraus Gottes Zorn empfand, den er in seiner wesentlichen Offenbarung nun durchzuleiden hatte.

2. Begleiten wir den HErrn vor das geistliche und weltliche Gericht. Jeder Zug der Erzählung von dem, was hier geschah, setzt die obige Auffassung voraus. Vor den Hohepriester gestellt, wurde JEsus über seine Lehre und seine Jünger gefragt. „Ich habe alle-

1) Joh. 14, 30. vgl. dazu Luthardt.

2) Vgl. v. Hofmann a. a. O. „Bis er über den Kidron ging, seine Feinde zu erwarten, — hatte sich seine Gemeinschaft mit Gott in Wort und That als eine Gemeinschaft der Macht Gottes über die Welt erwiesen. Jetzt dagegen begann eine Zeit für ihn, in welcher er der Machtwirkung des gottfeindlichen Willens anheimgegeben war.“ Dagegen vgl. Joh. 18, 2—9., bes. v. 6. *Ὡς οὖν εἶπεν αὐτοῖς· Ὅτι ἐγώ εἰμι, ἀπῆλθον εἰς τὰ ὀπίσω καὶ ἔπεσον χαμαί* (vgl. Matth. 26, 53). Dazu Luthardt, Meyer u. A.

zeit öffentlich gelehrt, antwortete er, — frage die, welche mich gehört"[1]). Als dann der Hohepriester ihn aufforderte, gegen die falschen Zeugen sich zu vertheidigen, da schwieg er ganz[2]). Endlich beschwört ihn der Hohepriester zu sagen, ob Er der Christ sei; da weist JEsus ihn hin auf seine Erscheinung in der Herrlichkeit. Jetzt spricht man ihm das Todesurtheil[3]). — Der HErr schweigt also, oder wenn er spricht, so redet er, wie immer: als der Sieger über seine Feinde. Mit ihnen hat er allewege nichts zu thun, als das zu bekennen und zu sagen, was sie treiben wird, ihn zu verurtheilen. — Der HErr steht dann im Prätorium vor Pilatus. Draussen erfüllt das Geschrei der Ankläger die Lüfte, er aber schweigt selbst da, wo Pilatus zu ihm sagt: „Hörst du nicht, wie hart sie dich verklagen?" — also dass der Procurator sich sehr verwunderte[4]). Ueberwältigt von der Unschuld des heiligen Galiläers sendet der Römer ihn zu Herodes. Der war begierig ihn zu hören und seine Wunder zu sehen, aber JEsus sagte ihm kein Wort[5]). — Wieder steht der HErr vor dem römischen Richter[6]); es muss ja zum Entscheid kommen. Pilatus versucht alles, um JEsum frei zu lassen, aber vergeblich. JEsus soll selbst zu seiner Freilassung behülflich sein, der Richter dringt in ihn mit Fragen. Aber der HErr schweigt vor dem weltlichen, wie vor dem geistlichen Gericht. Und da der Procurator staunend ausruft: „Redest du mit mir nicht? weisst du nicht, dass ich Macht habe, dich zu kreuzigen und Macht habe, dich loszulassen?" — da antwortet ihm JEsus: du hättest keine, auch gar keine Macht über mich, wenn sie dir nicht von oben gegeben wäre[7]). Darum derjenige, der dich mir übergeben, hat grössere Sünde. Der HErr steht da als Angeklagter, — man

1) Joh. 18, 19 ff. — 2) Matth. 26, 63. Marc. 14, 61.
3) Luc. 22, 60 ff. Marc. 14, 61 ff. Matth. 26, 63 ff.
4) Matth. 27, 13 f. Marc. 15, 4 f. — 5) Luc. 23, 9.
6) Matth. 27, 15 ff. Marc. 15, 6 ff. Luc. 23, 13 ff Joh. 18, 39. 40.
7) Joh. 19, 11. *Οὐκ εἶχες ἐξουσίαν κατ' ἐμοῦ οὐδεμίαν, εἰ μὴ ἦν σοι δεδομένον ἄνωθεν κ. τ. λ.*

sagt als Preisgegebener, — aber erscheint er nicht in der That als der Richter seines Richters? Er zieht dem Pilatus Macht und Ehre aus, er bestimmt das Maass seiner Sünde. Alle Macht, die hier wider ihn geoffenbaret wird, ist die des Vaters. Pilatus und Caiphas sind beide die Werkzeuge, durch welche Gott der Vater seinen Willen kund thut, sein Urtheil vollstreckt. Nicht vor das Gericht des Caiphas, des Pilatus, sondern vor das seines himmlischen Vaters weiss JEsus sich gestellt. Was hier vor der Menschen Augen geschieht, ist nur der Vordergrund der Scene, die sich hier begibt, im Hintergrund sehen wir das Gericht des Vaters über den Sohn. — Wenn dem nicht so ist, warum das Schweigen JEsu vor seinen Feinden, woher sein königlich richterliches Wort vor jüdischen und heidnischen Richtern? Wenn das und nichts anderes sein Verhängniss war, dass er ihnen preisgegeben wurde, dann empfand er wenigstens nichts von seinem Leiden, dann war sein Leiden kein Leiden, dann war alles ein eitles Schaustück ohne innere Wahrheit, denn menschliches Gericht allein hat ihn nicht schrecken können. Nur wenn er nicht allein vor Menschen, sondern indem er vor ihnen auch vor dem Vater selbst im Gerichte stand, dann löst sich das Räthsel, und ein Räthsel war der leidende JEsus doch nicht uns allein, sondern auch seinem Richter [1]).

3. Vom Richthaus des Pilatus führt man JEsum nach Golgotha, denn Pilatus hatte ihn den Kriegsknechten übergeben, damit er gekreuzigt würde [2]). Jerusalems Töchter folgen dem HErrn und beweinen sein Loos [3]). Er aber wendet sich und spricht: Weinet nicht über mich, sondern weinet über euch und eure Kinder. Denn so man das thut am grünen Holz, was will am dürren werden? [4]). Wir erkennen in diesem Wort denselben wieder, den wir vor Caiphas, vor Herodes und Pilatus fanden. So gar nicht wie ein „Preisgegebener", wie einer, der unter menschlicher Gewalt und Bosheit leidet, empfindet der HErr

1) Vgl. Matth. 27, 14: *Καὶ οὐκ ἀπεκρίθη αὐτῷ πρὸς οὐδ' ἓν ῥῆμα, ὥστε θαυμάζειν τὸν ἡγεμόνα λίαν*, vgl. Marc. 15, 5.

2) Matth. 27, 26. Marc. 15, 15. Luc. 23, 25. Joh. 18, 16.

3) Luc. 23, 27 ff. — 4) Luc. 23, 31.

sein Leiden. Richter ist er seinen Feinden noch auf dem Weg zum Tode. Und noch ein anderes: kein Mitleid, keine Thräne begehrt, ja duldet der leidende Erlöser; das eigene schreckliche Loos, das ihrer harrt, fordert er die Frauen Jerusalems zu beweinen auf. Es ist ihm, was er leidet, kein Schicksal, kein Widerfahrniss, sondern heiliges Thun, wenn auch das allerschwerste Thun, nämlich die Erfüllung des Heilwerks, zu dessen Ausrichtung Gott der Vater ihn gesandt. Darum weiss sich der HErr ganz frei von Schrecken und Empfindung des Todes, so weit sein Leiden eben menschlich verursachtes Leiden ist. Wo er empfindet, dass er leidet, — da ist's allein in der Richtung auf Gott seinen Vater!

In dieser Richtung hat er denn allerdings unendlich schwer gelitten, ja alles gelitten, was ein Mensch nur leiden konnte, ach mehr, unendlich mehr als alle Menschen leiden können. Er wird ans Kreuz geschlagen; da hängt er als der Uebelthäter, — zwischen zwei andern [1]). Der Urtheilsspruch Gottes, den Caiphas und Pilatus gefällt, soll nun in Erfüllung gehen: Er ist unter die Uebelthäter gerechnet worden [2]). Auch hier weiss er sich frei von dem, was Menschen ihm anthun: „Vater", betet er, „vergib ihnen, denn sie wissen nicht was sie thun." [3]) Seine Feinde wissen nicht, dass sie Gottes Rathschluss zum Heile der Menschheit und ihrem eigenen Gerichte vollziehen, er aber weiss es. In diesem Bewusstsein erwidert er des Schächers gläubiges Gebet mit der Verheissung: Heute wirst du mit mir im Paradiese sein [4]). Die Mutter befiehlt er noch dem geliebten Jünger [5]) — das ist sein Abschied von den Menschen, — dann hat er abgeschlossen mit dieser Welt. — Es wird Nacht um ihn [6]), unsichtbar der Welt ist er allein mit seinem Gott. Von seinem Vater lässt er nicht, aber die Stunde ist da, wo der Vater ihn

1) Joh. 19, 18. Matth. 27, 35. Marc. 15, 25. Luc. 22, 33.
2) Luc. 22, 37, vgl. Jes. 53, 12. — 3) Luc. 23, 34.
4) Luc. 23, 43. — 5) Joh. 19, 25 ff.
6) Matth. 27, 45. Marc. 15, 33.

verlassen, wo er von Gott verlassen am Kreuze hängen soll. In Gethsemane sandte der Vater ihm den Engel, — nun aber entzieht er ihm auch das Licht des Tages. Von aussen wird's Nacht, da beginnt auch das Licht in der Seele des Erlösers zu erlöschen. Die Schatten des ewigen Todes lagern sich über sie. In diesem Seelendunkel schrie er um die neunte Stunde[1]), also auf der Höhe seines Leidens: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen![2])

Es war das nicht eine Bitte um Erlösung aus der Hand derer, die ihm unbillig feind sind, wie v. Hofmann will; JEsus hätte, wenn sich's so verhielte, geradezu um Enthebung von seinem Mittlerwerk gebeten, denn dieses bestand ja darin, dass er den Tod des Missethäters durch seiner Feinde Hände starb (*Δεῖ οὕτω γενέσθαι*). Ihre Feindschaft war ihm ja kein Leiden; mit ihnen hat er abgeschlossen, für sie hat er am Kreuz um Vergebung gerufen, und dann hat seine Seele sich zum Vater hingewendet. Er hat am Kreuze, wie in Gethsemane und vor seinen Richtern des Vaters Gericht und dieses allein empfunden. Und nun sein Leiden auf das Höchste gestiegen, erfasste Grauen seine Seele; namenlose Angst, wie in Gethsemane, presste ihm dieses Warum? aus. Dort hatte er gefragt: Ist's nicht möglich, dass dieser Kelch vorübergehe? — hier ruft er: Mein Gott, warum hast du mich verlassen![3]). JEsus fragt. Als die Leiden ihn überfluthen, da empfindet er, dass er von Gott verlassen sei; davor erschrickt er und um in der Angst seiner Seele nicht unterzugehen, um im tiefsten Leiden den Blick in die Nothwendigkeit seines Leidens und die Freudigkeit des Leidens nicht zu ver-

1) Matth. 27, 45. vgl. Marc. 15, 34.

2) Matth. 27, 46. vgl. Marc, 15, 34.

3) Der erste der beiden Synoptiker übersetzt das לָמָּה עֲזַבְתָּנִי mit *ἵνα τί με ἐγκατέλιπες*, der andere durch *εἰς τί ἐγκατέλιπές με*, also beide finden in dem לָמָּה die Frage nach dem Zweck: Wozu soll es sein, dass du mich verliessest? Dem entspricht das Wort in Gethsemane: *εἰ δυνατόν ἐστιν*: die Möglichkeit hängt ab vom Heilsrathschluss Gottes.

lieren, sucht er Licht und Stärkung, indem er dess sich selbst versichert, dass es so geschehen muss, wie es nun geschieht.

Wir entnehmen das dem Vergleich mit jenem Vorgang in Gethsemane. Es ist Niemand, der da leugnete, dass auf Golgotha in höchstem Maass sich wiederholt, was dort in Gethsemane begonnen. Dort aber diente das dreimalige Gebet des kämpfenden und betenden Erlösers zur Vergewisserung seiner selbst, dass er des Vaters Willen durch diesen Todesweg erfülle. Das sagt sich der HErr, mit sich selber heftiger und heftiger ringend, ein zweites- und drittesmal, nachdem ihm schon der Engel für seinen Todesweg die Stärkung gereicht und die Gewissheit versiegelt hatte, dass er ihn zu gehen habe. So geschah es wiederum am Kreuze. JEsus ist verlassen. Er, der Sohn, verlassen, hingegeben in die Nacht des Todes, fern vom Lichte Gottes, ausgestossen vom Angesichte des Heiligen, in der vollen Empfindung unsäglicher Pein, welche Mörderhände auf des Vaters Geheiss ihm bereitet, in der schwersten Leibes- und Seelennoth, ohne Trost und ohne Licht —: da wird es Nacht in ihm, und wenn das Leiden auch jetzt noch That sein, wenn es die Richtung auf Gott den Vater behalten, wenn es Opfer bleiben soll, dann muss JEsu jetzt gewiss werden, warum er leiden, dann muss der Vater jetzt ihn stärken, wie dort in Gethsemane, damit er dem Vater mit dem letzten Odemzuge seine Seele priesterlich opfere, und als derjenige, der Priester und Opfer zugleich ist, aus der Welt ginge.

Als JEsus das gesagt, ward es in seiner Seele Licht. Er sollte und konnte nun scheiden. Ein Labetrunk erquickte den Dürstenden, als alles schon vollendet war; dann sprach er: es ist vollbracht, neigte das Haupt und verschied[1]).

Ja, es war vollbracht. Der Tod gab die Seinen wieder, und der Vorhang schied nicht mehr Gottes Gemeinde von seiner Herr-

1) *Μετὰ τοῦτο εἰδὼς ὁ Ἰησοῦς, ὅτι ἤδη τετέλεσται, ἵνα τελειωθῇ ἡ γραφή, λέγει· Διψῶ — Ὅτε οὖν ἔλαβε τὸ ὄξος ὁ Ἰησοῦς, εἶπε· Τετέλεσται, καὶ κλίνας τὴν κεφαλὴν παρέδωκε τὸ πνεῦμα.* Joh. 19, 25. 30.

lichkeit[1]). Der Fluch der Sünde war an ihm für immer gebüsst, und die Welt durch ihn mit Gott versöhnt.

Er hatte am Kreuz — wir wiederholen es — nicht menschliches, sondern Gottes selbsteigenes Gericht erlitten; er hat es in seiner wesentlichen Offenbarung getragen, denn von Gottes Angesicht gefernet sein und im Tode des Leibes die allmächtige Wirkung der richtenden Macht Gottes zu empfinden, — was ist das anders als Gottes Zornesoffenbarung tragen? Aber er hat unschuldig gelitten, und der Zorn Gottes war Folge unsrer Sünde. Er sollte leiden; denn es musste an ihm, dem einen Menschen, die Sünde der ganzen Menschheit gerichtet werden. Er wollte leiden, damit durch seinen Tod dem Vater genug geschähe und er fortan den Zorn aufhebe um des einen willen, der ihn an aller Statt in seinem heiligen Rechte erkannt und feierlich im Leiden und Sterben bekannt hat. Damit war Gottes Zorn nun überwunden; indem er so gebüsst ward, wurde er, weil innerlichst, auch in realster Weise befriedigt. Der Sohn hat uns des Vaters Herz gewonnen. Wir sind durch Christi Opfertod versühnt und darum ausgesöhnt mit dem, der vorher uns der Sünden halber zürnte.

Das lehrt die Geschichte des Leidens und Sterbens unseres HErrn JEsu. Es ist wahr — am Kreuze schweigt der HErr, er predigt nicht mehr, er leidet. Schaut man aber alles an im Lichte seines Wortes und der prophetischen Verkündigung, so wird keine einfältige Betrachtung anders sagen können, als: Jesus litt am Kreuze Gottes Zorngericht; er ist unser Versöhner, weil unser Sühner, und unser Sühner als der, der willig als ein Opferlamm das Gericht über unsre Sünden erlitten hat. Also hat er den Zorn für uns zu Ende gebracht.

III.

Gehen wir endlich dazu über, die apostolischen Aussagen von der durch Christi Tod bewirkten Sühnung des göttlichen

1) Matth. 27, 51—53. vgl. Marc. 15, 38. Luc. 23, 45.

Zorns zu betrachten, so bieten sie uns zwar nirgends eine vollständige Darlegung dieser ganzen Lehre, heben aber mit um so grösserer Klarheit und Schärfe die einzelnen Momente derselben hervor. Wie wir schon oben zugestanden haben, ist die Forderung v. Hofmann's eine berechtigte, dass nämlich vor allem die Geschichte des Leidens Christi darüber Aufschluss geben müsse, wie dieses unsre Versöhnung geworden sei, — aber mit demselben Rechte betonen wir den Umstand, dass das Zeugniss der Geschichte doch auch rückwärts auf die Weissagung weist, als deren Erfüllung sie sich gibt, und vorwärts auf die apostolischen Aussagen, welche sie deuten und in ihre einzelnen Momente auseinander legen. In diesem Sinne erheben wir nun den Lehrgehalt der hieher gehörigen apostolischen Aussagen. Sie betonen, wie es in ihrer Natur liegt, nur einzelne Momente, und zwar 1) das Stellvertretende des Strafleidens oder den satisfaktorischen, 2) die Selbstopferung des Mittlers oder den expiatorischen Charakter seines Leidens, und 3) die durch dasselbe bewirkte Versöhnung Gottes und der Menschheit.

1. Fassen wir das erste der genannten Momente ins Auge, so bieten sich hier zuerst die zugestandenermassen unter sich verwandten Stellen dar: 2 Cor. 5, 21; Gal. 3, 14; Röm. 3, 25; 5, 10; 6, 10; Col. 2, 14. Sie alle bringen nach verschiedenen Seiten das Moment der Stellvertretung im Strafleiden JEsu zur Aussage, und bezeichnen die Versühnung, sofern sie vor allem Genugthuung oder Gutmachung unsrer Sünde und Schuld durch Strafersatz ist. Sie haben ihre evangelische Basis in Matth. 20, 28., inwiefern dort der Tod JEsu als ein Lösegeld für unsre Sünden bezeichnet wird.

In der erstangeführten Stelle: *Τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν, ἵνα ἡμεῖς γινώμεθα δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ,* wird vor allem fraglich sein, wie man es zu verstehen habe, wenn es heisst: Gott habe JEsum zur Sünde gemacht. v. Hofmann antwortet[1]): Einen zu Sünde machen, ohne

1) a. a. O. II. 329.

dass er Sünde hat — denn so ist ja allerdings *μὴ γνόντα ἁμαρτίαν* gemeint, — kann nur bedeuten: „Sünde als Widerfahrniss an ihm sich verwirklichen lassen, während sie als Verhalten nicht in ihm ist.“ Auf Ebrard's exegetische Einsprachen [1]) hat nun v. Hofmann dieses näher dahin erklärt, dass er sagt: „Sünde verwirklicht sich, gewinnt eine Wirklichkeit an Einem, in dem keine Sünde ist, wenn er der äusseren Erscheinung nach wird, was er in ihm selbst nicht ist, ein Sünder. So hat sie sich in Christo verwirklicht, als ihm widerfuhr, was ihn als einen Sünder erscheinen liess, und zwar ist es Gott, der ihm diese Erscheinung gab, weil er es war, der über ihn verhängte, was ihm widerfuhr.“ — Nach Hofmann's Meinung ist also der Sinn der Stelle der: Gott liess Christo solches widerfahren, was ihn als einen Sünder erscheinen liess. — Ist es nun wirklich so, dass JEsus, da er am Kreuze hing, nur erschien wie ein Sünder? Wir sind damit im Grunde wieder bei der Frage angelangt, die uns bei der Darlegung der Leidensgeschichte schon beschäftigt hat, bei der Frage, in welchem Sinne JEsus den Tod des Missethäters erlitten habe. Die erste Instanz nun gegen die Hofmann'sche Lösung jener Frage ist nach unsrer Ueberzeugung das *ἐποίησεν*. Nicht heisst es: er hat ihn als Sünde erscheinen lassen, sondern er hat ihn zur Sünde gemacht. Der grosse Unterschied bei diesen beiden Auffassungen ist der, dass nach der einen etwas über JEsu kommt oder ihm widerfährt, was ihm den Schein gibt, als wäre er schuldig zu leiden, während er es nicht ist, nach der andern aber Leiden ihn treffen, welche ihm Gott verursacht, weil er als unser Bürge wirklich schuldig ist, sie zu leiden. — Aber sehen wir einmal genauer zu, so ist doch eigentlich von einem Leiden und Widerfahrenlassen zunächst im Text gar keine Rede. Einen zur Sünde machen, während doch Sünde nicht in ihm ist, heisst eben ihn als Sünder behandeln [2]), als Sünder statt eines

1) a. a. O. S. 1606.

2) Vgl. Keil a. a. O. S. 451, welcher das *ἁμαρτίαν ἐποίησε* erklärt: Gott behandelte ihn als Sünder, liess ihn die Folgen und Strafen der Sünden leiden.

andern in Anspruch nehmen, während er es für seine Person oder durch sein eigenes Verhalten nicht ist. Und so verstanden wurzelt denn dieses Schriftwort in jenen Worten der jesajanischen Weissagung: Unsere Krankheit trug er, unsre Strafe lag auf ihm, unser aller Sünden liess Jehova auf ihn treffen. Es ist doch etwas gar verschiedenes zu sagen: Gott lässt einem etwas widerfahren, als wäre er ein Sünder, und zu sagen: Gott macht einen zur Sünde, indem er den Unschuldigen für fremde Sünde einstehen lässt. Es ist eben der alte Unterschied, dass JEsus nach der Weissagung und seinem eignen Worte an unsrer Statt zum Missethäter wird, indem er unsre Missethaten, Schuld und Strafe auf sich nimmt, nach v. Hofmann aber wie ein Missethäter erscheint. Nein, JEsus war es, weil Gott ihn selbst dazu gemacht hat. — v. Hofmann entgegnet freilich: wenn hier an eine Stellvertretung zu denken wäre, so hätte der Apostel sagen müssen, Gott habe unsre Sünden zu der seinen gemacht, und daran ändere auch ὑπὲρ ἡμῶν nichts, denn das heisse „uns zu gut". Aber einmal zugegeben, es verhalte sich so mit dem ὑπὲρ ἡμῶν, so führt doch der Gegensatz von αὐτὸν und ἡμεῖς auf die Stellvertretung. Er, der Gerechte, wurde zur Sünde gemacht, damit wir, die Ungerechten, Gerechte würden. Ich denke, wenn irgend einen, so hat dieses Wort den Sinn, dass Gott die Sünde, die auf uns lag, auf Christum gelegt, und Christus uns so von derselben erledigt hat. Allerdings heisst ὑπὲρ an sich noch nicht „an jemandes Statt", — aber vermöge der Nähererklärung des Folgenden[1]), weisst es hin auf eine Ue-

1) Vgl. Meyer z. d. St, In allen Stellen, wo vom Zwecke des Todes Christi die Rede ist (vgl. Meyer zu Röm. 5, 6), steht die Präpos. ὑπὲρ und nicht ἀντί. Diese muss eine unstatthafte Vorstellung vom Tode JEsu in sich schliessen, sonst hätte der Apostel sie gebraucht. In der That ist Christus nicht an unsrer Statt gestorben, — in dem Sinn, dass wir hätten sterben sollen. Vielmehr war Gottes Wille, dass Er sterben sollte, damit wir nicht sterben müssten. Er ist also zu unserem Besten gestorben, indem Er unsre Strafe auf sich nahm. Die Präpos. ὑπὲρ drückt das Verhältniss zwischen JEsu Tod und unsrer Strafverbindlichkeit adäquater aus als ἀντί. —

bertragung unsrer Sünde auf Christum, denn dass er zur Sünde gemacht worden ist, ist uns eben dadurch zu gute gekommen, dass wir so der Sünde ledig wurden; — also ging doch unsre Sünde auf ihn über.

Gal. 3, 13 sagt denn derselbige Apostel: *Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρας τοῦ νόμου γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα, ὅτι γέγραπται „Ἐπικατάρατος πᾶς ὁ κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου."*

Wie es 2 Cor. 5, 21 hiess: Gott hat JEsum zur Sünde gemacht, damit wir in ihm Gottesgerechtigkeit würden, so heisst es hier: Christus hat uns vom Gesetzesfluch losgekauft, indem er ein Fluch für uns wurde. Damit ist das Eintreten Christi in unsre Verbindlichkeit ausgesagt, ebenso wie 2 Cor. 5, 21. Während aber dort die Uebernahme unsrer Schuld, so ist hier die Uebernahme unsrer Strafe ausgesprochen. v. Hofmann freilich verneint diesen Sinn der Worte, wie in der verwandten Stelle 2 Cor. 5, 21., indem er wieder das Wort des Apostels „er wurde ein Fluch" umsetzt in den Gedanken: Fluch, wie ihn das Gesetz über die ausspricht, welche es übertreten, ist in seinem Widerfahrnisse, indem er den Verbrechertod starb, zur Verwirklichung gekommen [1]). Wie es nach der Hofmann'schen Erklärung oben hiess: er litt, was ihn als Sünder, so heisst es hier: er litt, was ihn als einen Verfluchten erscheinen liess. Allein so wenig wir *ἐποίησε* dort, dürfen wir *ἐγένετο* hier abschwächen. Diese Ausdrücke schliessen ein wirkliches und nicht bloss scheinbares, ein unmittelbares und nicht bloss mittelbares Causalverhältniss zwischen der Sünde und ihrem Fluch einerseits, und dem Todesleiden Christi andrerseits in sich [2]).

Doch sehen wir nun zu, welchen Sinn die Worte *κατάρα γενόμενος* geben, wenn wir sie nehmen, wie sie lauten. Sie

In *ἀντίλυτρον* ist übrigens *ἀντί* Präpos. des Ersatzes: für unsre Freilassung.

1) a. a. O. S. 331.

2) Vgl. Meyer z. d. St.: „Geworden war für uns Christus zum Fluche, realisirt war in ihm (in seinem Tode), was das Gesetz gegen uns stipulirt hatte" u. s. f.

sind gesagt mit Bezug auf das קִלְלַת אֱלֹהִים תָּלוּי der Thora, und zwar schliesst der Apostel so: *Weil* JEsus am Holze hing, darum muss er ein Verfluchter gewesen sein. Das war er aber nicht um seinetwillen und von ihm selber, an ihm hatte ja das Gesetz nichts zu fordern. Er ist also ein Fluch *geworden* und zwar uns zu gut, d. i. damit *wir* dadurch vom Fluch losgekauft würden. Was soll das anders heissen, als *unsern*, den uns gebührenden Fluch hat er getragen?[1]) Dass Christus eine *Forderung* befriedigt, dass er eine Zahlung geleistet, indem er sich den Tod hat widerfahren lassen — sagt uns das *ἐξηγόρασεν*. Er hat mit seinem Tod der Forderung des Gesetzes genug gethan, welches uns nicht anders losliess, als indem Christus für uns bezahlte, was es gegen uns stipulirt hatte (Deut. 27, 26).

So ist also diesen beiden erst genannten Stellen zufolge Christi Tod ein Tod, erlitten um unsrer, auf ihn übertragenen Sünde willen, ein Tod, in welchem sich Gottes Fluch über die Sünde der ganzen Menschheit vollzogen hat, eine Bezahlung, durch die wir des Zornes Gottes ledig worden sind. Wir nannten JEsu Tod darum ein Gericht Gottes des Vaters über den Sohn, ein Urtheil, in welchem die Heiligkeit Gottes sich ein Genüge gethan. Und dass wir auch im Ausdruck des Gedankens im Rechte sind, bezeugt uns die Stelle Röm. 3, 25.

Wir nehmen sie hier nicht in Betracht, sofern sie Christi Todesleiden als Sühnung unsrer Sünden nennt, sondern sofern sie aussagt, dass unsere Sühnung *ἐν τῷ αἵματι Χριστοῦ* beruhe. Denn Christus heisst hier *ἱλαστήριον*. Die Bedeutung dieser Stelle für unsern Zusammenhang ist klar. *Ὃν προὔθετο*, heisst es da,

1) Vgl. Keil a. a. O. S. 452. Meyer z. d. St.: „Die Satisfaktion, welche Christus leistete, geschah *uns zu gut*; dass sie stellvertretend war, liegt nicht in der Präposition (*ὑπὲρ*), wohl aber im Verhältniss der Sache selbst.“ Ebenso Schmid a. a. O. S. 315. „Was der Zorn Gottes (vgl. Röm 5, 9 mit 1, 18. 2, 5) über den Sünder verhängt, Fluch, Strafe, Tod, das hat Gott seinem Sohne auferlegt, um damit *uns* von dem Fluche des Gesetzes loszukaufen. Hier sehen wir deutlich, was die Hingabe des schuldlos heiligen Gottessohns für uns Sünder auf sich hat.“

ὁ θεὸς ἱλαστήριον διὰ τῆς πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι, εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ, διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων κ.τ.λ. Wir hatten früher schon Veranlassung, diese Stelle näher anzusehen, indem wir daraus den Begriff der göttlichen *ἀνοχή* herleiteten, als in welcher wir den im Hinblick auf die stellvertretende Genugthuung Christi geschehenen Aufschub des Strafvollzugs erkannten, den Gottes Gerechtigkeit erheischte. Hier gilt es nun den Nachweis zu liefern, dass wir die Stelle an jenem Orte richtig aufgefasst haben.

Was *προέθετο* heisst, dürfte wohl klar sein: er stellte ihn hin für alle Welt, er offenbarte ihn[1]. Als *ἱλαστήριον* offenbarte der Vater den Sohn. Philippi hält mit Recht fest, dass dieses Wort an unsrer Stelle die Uebersetzung von כַּפֹּרֶת (Deckel der Bundeslade) sei[2]. Inwieferne nun aber JEsus der כַּפֹּרֶת verglichen werde, kann wohl keinem Zweifel unterliegen. Sicherlich wird er ihr nicht verglichen, sofern sie der „Fussschemel der über den Cheruben thronenden göttlichen Majestät“[3] ist. Aber die כַּפֹּרֶת ist ja mehr als der Fussschemel Gottes; sie ist ja in der Schrift ausdrücklich auch als ein Sühngeräthe bezeichnet. Sie tritt schon an sich als Deckel der Bundeslade zwischen Jehova's Feuerblick und den Schuldbrief Israels im Zehntafelgesetz, ist also an sich ein Sühngeräthe, insofern sie eben das Gesetz, das wider Israel spricht, vor Jehova zudeckt, wie ja alles Sühnen des göttlichen Zorns ein Zudecken dessen ist, was ihn erregt. Die Kapporeth ist aber auch insofern Sühngeräthe, als sie mit dem Blut der Sühne am grossen Versöhnungstage besprengt wird. Die

1) *Προτίθεσθαι = publice spectandum proponere* vgl. de Wette, Tholuck, Philippi z. d. St. und Keil a. a. O. 453.

2) S. dessen Commentar z. u. St. vgl. Delitzsch, H. B. S. 719, Tholuck (5. Ausgabe des Comment. z. Römerbrief) und Keil a. a. O. 454.

3) Gegen v. Hofmann a. a. O. S. 338, der gegen die Erklärung von *ἱλαστήριον* durch כַּפֹּרֶת geltend macht, es möchte unpassend sein, dass Christus mit dem Fussschemel des über den Cheruben thronenden Jehova verglichen werde.

Gemeinde eignet sich damit dieses Sühnmittel ausdrücklich zu. — Was nun das vornehmste und allgemeinste Sühnemittel, ja das Sühnemittel κ. ἐ. war, was beständig und einmal des Jahres in sonderlicher Weise dazu diente, Gottes Zorn von der Gemeinde abzuwenden, dem wird JEsus verglichen und darum heisst er ein *ἱλαστήριον*. Diess ist er aber „in seinem Blute", d. h. damit und darum, dass er für uns sein Blut vergossen hat. Fragt man nun, inwiefern das Blut JEsu die Sühnung unsrer Seelen ist, so ergibt sich offenbar aus Lev. 17, 11 die Antwort: Weil in seinem Blut sein Leben als Aequivalent für unser Leben dargegeben ist, darum ist er unsere Sühnung durch sein Blut. v. Hofmann[1]) freilich sagt, JEsus sei diess, weil er gewaltsamen Tod erlitten habe. Aber er heisst ja unser *ἱλαστήριον ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι*, und diese Verbindung erinnert an das gesetzliche Sühnen der Sünde durch das blutige Opfer. Blut des Opferthieres aber, so fanden wir, sühnet, weil mit dem Blute die Seele des Thieres als Aequivalent der Busse für das eigene verwirkte Leben des Menschen hingegeben wird. Wenn v. Hofmann dagegen auch an unsrer Stelle, wie bei der Erklärung anderer vom Leiden JEsu handelnden Stellen, von einem „Widerfahrniss" redet, so ist das hier im Texte durch nichts angezeigt, während die Bezeichnung des Blutes JEsu als Sühnbluts ohne allen Zweifel auf Lev. 17, 11 hinweist. Aber auch wenn mit Recht bei dieser Stelle in Zweifel gezogen würde, ob JEsu Tod als gewaltsam erlittener Mittel zu seiner Bewährung oder göttliches Gericht über ihn als unsern Stellvertreter gewesen sei, so würden wir doch die Antwort nicht für richtig halten, welche letzteres verneint[2]). Denn nicht ein menschliches Gericht bloss war es, welches über JEsum das Urtheil sprach, nachdem ihn Gott in die Hände seiner Feinde dahingegeben hatte, sondern Gottes eigenes Urtheil ward durch die Juden und Heiden, welche JEsum verurtheilten, gesprochen;

1) v. Hofmann a. a. O. S. 340.

1) a. a. O. S. 340.

denn Gott hatte ihn zur Sünde gemacht und liess ihn des Gesetzes Fluch erleiden. — Dazu will in's Auge gefasst sein, dass es heisst: *εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ* habe Gott den Christ in seinem Blut als Sühnung unsrer Sünde hingestellt. Dieses Wort bezieht sich offenbar auf den ganzen Satz: *προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον διὰ τῆς πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι.* Gott hat also zu dem Zweck Christum als Sühner hingestellt, damit er seine Gerechtigkeit erzeige. Wesshalb es aber einer Erzeigung der göttlichen Gerechtigkeit bedurft habe, sagen die Worte: *διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων.* Gott hatte die vor Christo in der Zeit seiner Geduld begangenen Sünden vorbeigelassen ohne geschehene Sühnung seines Zorns, — diese damals unterbliebene Sühnung war nunmehr zu leisten. Christus hatte daher durch sein Opfer Sünden gutzumachen, um der Gerechtigkeit Gottes zu genügen. Geschah aber seine Hingabe in den Tod um die Forderung der göttlichen Gerechtigkeit zu befriedigen, so war sie ein Gericht.

Darum sagt der Apostel in demselbigen Briefe 6, 10: Christus sei der Sünde gestorben. Zur Erklärung dieses Wortes dient das vorausgegangene: *ὁ γὰρ ἀποθανὼν δεδικαίωται*[1]) *ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας.* Der Tod befreit von dem Rechtsanspruch der Sünde. Nun ist allerdings unter *ὁ ἀποθανὼν* v. 7 nicht Christus, sondern der sündige Mensch zu verstehen. Aber unser Tod ist im Tode Christi beschlossen, denn wir sind mit ihm gekreuzigt, gestorben und begraben. Also von unserm Tod muss auf seinen geschlossen werden. Unser Tod befriedigt den Rechtsanspruch des Gesetzes und macht ihm ein Ende; so war auch Christi Tod das Ende des Rechtsanspruches des Gesetzes. Gott hat somit über seinen Sohn ein Gericht gehalten, in welchem der Sohn büsste, was wir verschuldet[2]).

1) *Δικαιοῦν ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας* heisst Jemanden von der Sünde lossprechen, so dass er ihr nicht mehr verpflichtet ist, sei es ihr zu gehorchen oder ihre Strafe zu büssen.

2) Vgl. Tholuck, Philippi u. A., welche die Worte *ἀπέθανε τῇ ἁμαρτίᾳ* fassen im Sinne von *ad expianda tollendaque peccata mor-*

So haben alle Aussagen der Briefe Pauli an die Römer, Corinther und Galater die Versöhnung der Menschheit mit Gott vor allen Dingen auf die Genugthuung zurückgeführt, welche JEsus der göttlichen Gerechtigkeit oder Gottes heiligem Zorne durch seinen Tod geleistet hat. Zusammenfassend sagt diess jene Stelle aus, welche den Schluss dieser Reihe bilden soll, weil, wie schon Chrysostomus sagt, keine Stelle mit so lauter Stimme (*μεγαλοφώνως*) redet, nämlich Col. 2, 14: *Ἐξαλείψας* — heisst es da — *τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον τοῖς δόγμασιν, ὃ ἦν ὑπεναντίον ἡμῖν, καὶ αὐτὸ ἦρκεν ἐκ τοῦ μέσου, προσηλώσας αὐτὸ τῷ σταυρῷ.* Gott hat alle Sünden vergeben, indem er den Schuldbrief auslöschte, der wider Israel sprach, weil es nicht gehalten, was es bei der Bundesschliessung gelobte. Gott hat diess gethan, indem er das *χειρόγραφον* ans Kreuz schlug. Aber der da am Kreuze hing, war ja Christus, also war Er das *χειρόγραφον*. Doch wiefern mag Christus *τὸ χειρόγραφον* heissen? Der Schuldbrief ist das Bekenntniss, dass man eine Schuld zu zahlen habe. Christus selber, indem er — wie wir oben sagten — die Sünde der Menschheit auf sich nahm, ist für Gott ein Schuldbrief worden. Dieser Ausdruck vergleicht sich dem in 2 Cor. 5, 21 u. Gal. 3, 13.

tuus est. v. Hofmann dagegen (a. a. O. S. 351): „alle leidentliche Beziehung Christi zur Sünde hat damit aufgehört, dass er starb.“ Aber der Dativ besagt doch, dass der Tod Christi der Sünde galt, wie sein Leben nunmehr Gotte gilt. Aus diesem Parallelismus ergibt sich die Unmöglichkeit jener Erklärung. Sein Tod war der Sünde gewidmet und gehörte ihr, weil sie ihn gefordert, wie sein Leben nunmehr Gott gehört. Während ich diese Stelle ohne die Anschauung vom Tode Christi als einem Strafleiden zu gewinnen, nicht erklären kann, vermag ich dagegen nicht Röm. 8, 3 mit Philippi, Schmid (a. a. O. 315) u. A. hieherzuziehen. Es ist wahr, was Meyer z. d. St. sagt: *κατέκρινε* weist auf *κατάκριμα* (v. 1) zurück und heist „die Sünde ihrer Herrschaft verlustig erklären“. Diess geschah in dem sündlosen Fleische des Erlösers, denn in seiner Menschennatur ist die Sünde ihres Herrschaftsgebietes innerhalb der menschlichen Natur überhaupt verlustig gegangen.

Wie dort der HErr ein Fluch oder die Sünde, so heisst er hier Schuldbrief, indem das *abstractum pro concreto* steht: ein Schuldner. Als solchen hat ihn Gott ans Kreuz geheftet, damit er also die Schuld entrichte. — Damit war der Schuldbrief von selbst getilgt. v. Hofmann's Erklärung lautet[1]): „Gott habe den Schuldbrief weggethan, und einen andern am Kreuze offenbar werden lassen, indem sich hier das **χειρόγραφον** in den den Verbrechertod leidenden Christus wandelte. Er ist nun Gottes Offenbarung an uns.“ Wie kann aber mit dieser Erklärung das **ἐκ τοῦ μέσου ἧρκεν** bestehen? Das **χειρόγραφον** ist am Kreuz nicht etwas anderes geworden, als was es war, sondern dadurch, dass es in Christo ans Kreuz geheftet ist, ist es getilgt[2]). Weil Christus dem Anspruch göttlicher Gerechtigkeit genügt, sind wir nun frei und haben statt des Zorns Vergebung und Gnade.

2. In den bisher von uns betrachteten apostolischen Aussagen ist der Tod JEsu vor allen Dingen unter dem Gesichtspunkt eines an ihm vollzogenen Gerichtes aufgefasst. JEsus selbst bestätigt diese Auffassung, wenn er sagt: ***Παραδίδοται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*** oder: ***Δεῖ οὕτω γενέσθαι κ. τ. λ.*** Daneben aber finden sich auch solche Aussagen JEsu, in welchen er sein Leiden ausdrücklich für ein von ihm freiwillig übernommenes erklärt, so dass sein Sterben ebensowohl ein Dahingeben seiner Seele kraft eigenen Willens als ein Dahingegebenwerden seiner Seele durch fremden Willen ist. Er nennt als seinen Liebesberuf das ***δοῦναι τὴν ψυχὴν λύτρον ἀντὶ πολλῶν.*** Auch diese Seite des Todesleidens Jesu, wornach es sühnendes Opfer ist, findet sich in den apostolischen Aussagen, und wir führen nun die Reihe der Apostelworte vor, in welchen sie besonders hervortritt.

1) A. a. O. S. 365 ff.

2) Vgl. Meyer z. d. St., welcher am Schlusse der Auslegung unseres Verses darauf aufmerksam macht, dass das ***ἐξαλείφειν*** und das ***αἴρειν ἐκ τοῦ μέσου*** nicht zwei reell verschiedene Acte sind, sondern die nämliche Sache darstellen.

So lesen wir Eph. 5, 25: Ὁ Χριστὸς ἠγάπησε τὴν ἐκκλησίαν καὶ ἑαυτὸν παρέδωκεν ὑπὲρ αὐτῆς. Dieses παρέδωκεν ἑαυτὸν schliesst sich ohne Zweifel dem Sinn nach an jenes παραδίδοται der Evangelien an, und es heisst demnach: er hat sich selbst dahingegeben in den Tod[1]). Die thatsächliche Bestätigung aber der apostolischen Zeugnisse dieser Art ist das Verhalten JEsu in Gethsemane. — Dass nun παρέδωκεν nicht an und für sich die Hingabe JEsu in den Opfertod bezeichne, dass es in diesem Falle vielmehr heissen müsste παρέστησεν, ist zuzugeben[2]). Aber der Sache nach bezeichnet dieses παρέδωκεν ἑαυτόν ohne Zweifel den Tod JEsu als eine Selbstaufopferung für seine Gemeinde. Παρέστησε nämlich konnte es hier nicht heissen, weil die Selbstopferung JEsu eben in einer Weise geschah, wie sie das παραδιδόναι ausdrückt. Er hat sich dadurch aufgeopfert, dass er sich in die Hände seiner Feinde gab. In παραδιδόναι liegt also zugleich die Modalität des Opfertodes JEsu ausgesprochen. Was aber seinen Tod zu einem Opfertod gemacht hat, ist diess, dass Er, der Macht hatte, sein Leben zu lassen und es wieder zu nehmen, es den Händen seiner Feinde nicht entzogen, sondern übergeben hat, damit sie an ihm thun könnten, was Gott über ihn verhängt hatte.

Aehnlich verhält sich's mit 1 Tim. 2, 6 und Tit. 2, 14. In der ersteren dieser beiden unter sich verwandten Stellen wird der Mensch JEsus Christus bezeichnet als ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων, und in der zweiten heisst es von ihm: ἔδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν, ἵνα λυτρώσηται ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀνομίας καὶ καθαρίσῃ ἑαυτῷ λαὸν κ. τ. λ. Wir bemerken für's erste, dass es hier nicht heisst παρέδωκε oder παραδούς, sondern bloss ἔδωκε und δούς. Jenes παρέδωκε hatte ohne Angabe des Zieles nur das Object ἑαυτὸν bei sich, und wie es gemeint sei, erkannten wir eben aus dem παρέδωκε: es erklärte sich durch Hin-

1) „Wo παραδιδόναι absolut ohne Angabe des Zieles steht, ergänzt sich von selbst εἰς θάνατον". Harless z. Eph. 5, 2.

2) Vgl. v. Hofmann a. a. O. 382.

weisung auf das *παραδίδοται* der Evangelien und auf den Sprachgebrauch von *παραδοῦναι*, wenn es absolut steht, als wornach wir es von der Selbsthingabe JEsu in den Tod verstanden. Hier tritt nun für das *παραδιδόναι* zu dem einfachen *δοῦναι* als Näherbestimmung der Begriff *λύτρον*, dessen Bedeutung schon bei der Erklärung von Matth. 20, 28 erörtert wurde. Dort war das Leben JEsu als *λύτρον* genannt, hier wird dasselbe durch *ἔδωκεν ἑαυτόν* ausgedrückt. Sein Leben ist Ersatz für unsres, es ist *ἀντίλυτρον*[1]). Das hat keinen andern Sinn, als den, dass wir unser Leben lassen müssten, wenn er nicht das seinige gelassen hätte. Er hat also mit seinem Leben unsre Verbindlichkeit gelöst, für unsre Schuld genug gethan und die Forderung Gottes an uns bezahlt. Wir sind durch ihn ausgelöst. Hier ist ebenso wie Eph. 5, 25 bei dem *δοῦναι* an den Tod JEsu zu denken, den er nach Gottes Rathschluss für uns erlitten; er wird aber hier als Dahingabe bezeichnet und damit wenigstens der Sache nach auch als ein Opfer[2]). Christus hat sich für uns aufgeopfert, er hat sein Leben dargebracht, indem er es durch diejenigen aufopfern liess, welche Gott dazu bestimmt hatte.

Zwei Momente constituirten im Alttestamentlichen Opfer die Substanz des Sühnopfers: das Sündenbekenntniss des Opfernden und die Tödtung des Opferthieres. Durch jenes erklärte sich der Opfernde für des Todes schuldig und erkannte Gottes Forderung in ihrem vollen Rechte an, durch diese aber vollzog er sein Bekenntniss, nämlich an der Hostie, die ihn vertrat. Diese beiden Momente finden sich in den apostolischen Aussagen vom Leiden und Sterben JEsu wieder. Dem letzteren von beiden Momenten entspricht es, wenn von Christo gesagt wird: Er wurde ein Fluch für uns, er ward zur Sünde gemacht, an's Kreuz geheftet. Demnach ist an Christo, indem er starb, ein Gericht voll-

1) Von dem Simplex *λύτρον* unterscheidet sich das nur hier vorkommende *ἀντίλυτρον* dadurch, dass der schon in *λύτρον* liegende Begriff der Auswechslung durch die Präposition noch besonders markirt wird.

2) Vgl. Huther z. d. St.

zogen. Das erste Moment tritt hervor, wenn es heisst, Christus habe sich selber in den Tod gegeben, um durch sein Leiden und Sterben uns vom Zorn Gottes loszukaufen, indem er ihm ein Genüge thäte. Was an ihm geschah, hat er also selbst für Recht erkannt — *οὕτω δεῖ γενέσθαι* — er hat zu Gottes Gericht sein Ja und Amen gesprochen. JEsus leidet und JEsus will leiden, wie der Opfernde gerne leiden will und wirklich leidet, indem er für sich sein Thier sterben lässt. JEsu Tod ist also seiner ethischen Seite nach wesentlich ein Opfertod, er ist die Selbstaufopferung des Mittlers für die Menschheit. Hier, wo vom Opfer die Rede ist, darf man nicht mehr sagen: an unsrer Statt ist Christus ein Opfer. Denn wir konnten und sollten wohl gestraft werden, aber nicht uns aufopfern (Matth. 26, 26). Hingegen hat der Vater den Sohn dazu ersehen, dass er durch sein Strafleiden nicht bloss genug thue, also die Möglichkeit der Wiederherstellung des alten Gnadenverhältnisses bringe, sondern dieses selbst herbeiführe. Das ist ja die Idee des Sühnopfers, dass damit dem göttlichen Zorn in der Weise Genüge geleistet werden sollte, dass durch die thatsächliche Bejahung der göttlichen Heiligkeit nicht bloss die Strafe abgetragen, sondern Gottes beleidigtes Herz wieder versöhnt würde. Das Opfer wirkt mehr als der Strafersatz: es gewinnt das Herz; es tilgt nicht bloss den Anspruch der Gerechtigkeit, es gewinnt die Liebe wieder, weil es den heiligen Anspruch des verletzten Rechtes der Liebe wahrhaft befriedigt [1]).

Diese neuerdings von Stahl [2]) geltend gemachte und von der Theologie [3]) acceptirte Auffassung ist völlig schriftgemäss. Sie liegt implicite in den von uns angeführten Stellen, welche Christi Tod als Selbsthingabe, und somit als Bejahung göttlicher Heiligkeit und als Genugthuung im vollsten Sinn des Wortes bezeichnen, — sie hat aber auch ausdrückliches Schriftzeugniss für sich in der

1) Wir erinnern an I, §. 3.

2) Vgl. Stahl, Fundamente einer christl. Philosophie S. 176.

3) Vgl. Thomasius, Christologie III, 123. Philippi, Commentar zum Römerbrief S. 195 u. A.

für uns sehr wichtigen Stelle Eph. 5, 2. Hier lesen wir: *Χριστὸς παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν προςφορὰν καὶ θυσίαν τῷ θεῷ εἰς ὀσμὴν εὐωδίας*. Wir nehmen hier *προςφορὰν καὶ θυσίαν* mit Harless u. A. als Apposition zu *ἑαυτὸν* und beziehen *τῷ θεῷ* zu *εἰς ὀσμὴν εὐωδίας*. Indem JEsus sich geopfert, in den Tod gegeben, hat er ein Opfer dargebracht, und zwar ein blutiges Opfer (*θυσία* = זֶבַח). Dieses Opfer aber diente *εἰς ὀσμὴν εὐωδίας* (לְרֵיחַ נִיחוֹחַ): es war vor Gott ein süsser Duft [1]). JEsu Tod hat also nicht bloss für unsre Sünden der Gerechtigkeitsforderung Gottes genug gethan, sondern Gottes Stimmung, welche die des Zornes über unsre Sünden war, in Wohlgefallen gewandelt. Wie Gott, als er den lieblichen Duft des Opfers Noah's roch, die Sünde fortan unter seine göttliche Geduld zu stellen beschloss, so findet auch das Opfer des Todes JEsu sein Herz, wahrhaft und innerlichst es befriedigend, weil das göttliche Recht auf feierliche Weise anerkennend und bestätigend. Es stimmt Gott um und erweckt in seinem Herzen Gnade und Wohlgefallen, während es vorher Zorn gehegt.

Wie hier der Apostel Paulus Christum, sofern er sich selbst in den Tod hingegeben hat, ein Opfer nennt, so lesen wir auch 1 Petr. 2, 24 ein Wort, welches dieser freiwilligen Hingabe JEsu in den Kreuzestod den Charakter einer priesterlichen Sühnopferhandlung aufprägt. Denn *ἀναφέρειν* fassen wir dort ganz eigentlich als Uebersetzung von הֶעֱלָה, vom Hinaufbringen des Opfers auf den Altar [2]). Das Holz des Kreuzes, auf welches JEsus seinen Leib gelegt hat, damit er an demselben sterbe und in seinem Sterben Gott aufgeopfert werde, war s e i n Altar. Seltsam freilich, aber so seltsam die Opferung, so seltsam der Altar. Dieses Opfer forderte, um dargebracht zu werden, diesen Altar. An seinem Leibe hat Christus unsre Sünden auf das Holz getragen, d. i. er hat seinen Leib als Opfer auf das Holz gelegt, aber seinen mit

1) Vgl. LXX. Lev. 1, 13. 15. Gen. 8, 21.

2) Vgl. Jac. 2, 21. (Lev. 14, 20.) Hebr. 7, 27 u. s. f. und ausserdem Huther zu u. St.

unsern Sünden eins gewordenen Leib, den Leib, auf welchen unsre Sünden gelegt waren, damit er sie trüge. So gewiss hier wiederum JEsu Todesleiden als ein wegen unsrer Sünden an seinem Leibe vollzogenes Gericht erscheint, so gewiss ist es andrerseits, dass er sich selbst in dieses Gericht begibt, dass er sich selbst richtet. Das war — wir wiederholen es — das Bedeutsame am Alttestamentlichen Sühnopfer, dass der Sünder beichtend es aussprach und durch die Opferung seines Thieres es bezeugte, er habe Gottes Zorn verschuldet; das ist auch bei JEsu Selbstaufopferung das Bedeutsame, dass er frei und mit vollem Willen an's Kreuz steigt, den Tod erleidet und sich selbst aufopfert, auf dass dadurch thatsächlich dem heiligen Rechte Gottes wahrhaft ein Genüge geschehe, und dem Zorn Gottes also sein Stachel genommen würde. Gottes Zorn ist Eifer um sein heiliges Recht; dieser Zorn ist überwunden, weil befriedigt, und Wohlgefallen tritt an seine Stelle.

Am klarsten prägt sich endlich der Sühnopfercharakter des Leidens JEsu im Briefe an die Ebräer aus. Ist doch dieser Brief dazu geschrieben, durch die Vergleichung dessen, was die Neutestamentliche Gemeinde an JEsu hat, mit dem, was die Gemeinde des Alten Bundes an dessen Institutionen besass, Judenchristen, die in Gefahr waren, an ihrem Christenstande irre zu werden, im Glauben an JEsum zu stärken. In diesem Zusammenhang finden wir den Tod JEsu an mehreren Stellen mit dem Sühnopfer des Alten Bundes verglichen; und sofern JEsus dieses Opfer selbst dargebracht hat, indem er sich selber in den Tod dahingab, heisst er in dem Briefe an die Ebräer der Hohepriester des Neuen Testamentes.

Die erste Stelle, die wir in Betracht zu nehmen haben, findet sich Ebr. 2, 17. Hier heisst JEsus ein Hohepriester, welcher uns vor Gott vertritt[1]), und sein hohepriesterliches Geschäft ist

1) Wir fassen τὰ πρὸς τὸν θεόν = hinsichtlich dessen, was Gott gehört. Der Ausdruck findet sich ganz so wieder 5, 1, und aus der letzteren Stelle wird, wie uns scheint, ersichtlich, dass der Ge-

nach dieser Stelle *ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ*. Diese Worte schliessen sich eng an Lev. 16 an, und legen dem Neutestamentlichen Hohepriester genau dieselbe Function bei, welche dem des Alten Testamentes oblag. Denn *ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας* ist hebräisch gedacht und griechisch ausgedrückt s. v. a. כַּפֵּר עֲוֹנוֹת [1]). Was diese Worte besagen, wissen wir aus §. 8. Sie sind der Ausdruck für die Alttestamentliche Sühnung und sind es desswegen, weil diese nicht sowohl Tilgung der Sünde, als Bedeckung derselben zum Behuf der Verschonung des Sünders war. Der Neutestamentliche Ausdruck reicht indessen weiter, was zwar nicht aus dem Worte an sich hervorgeht, wohl aber aus dem Wesen des Opfers, auf welchem die Neutestamentliche Sühnung beruht. Hier jedoch lässt sich das nicht näher nachweisen, weil an unsrer Stelle lediglich die Sühnopfer*handlung* unseres Hohepriesters, nicht aber das Sühn*opfer* selbst in Betracht kommt. Vom Sühnopfer aber redet der Verfasser des Hebräerbriefes 5, 1—10. Hier wird zuerst (v. 1) gesagt, was es um einen gewöhnlichen Hohepriester war, um dann nachzuweisen, wiefern auch Christus für seine Gemeinde ein Hohepriester geworden ist (v. 5). Der Alttestamentliche Hohepriester ist aus den Menschen genommen, um mit denen fühlen zu können, welche er zu vertreten hat (v. 2). Er ist aber, obwohl von den Menschen, doch auch für die Menschen bestellt, um sie vor Gott zu vertreten [2]). — Von den Menschen her, aus deren Mitte er zum Hohepriester bestellt ist, eignet ihm die Schwachheit, für welche er zu opfern beauftragt ist; von Gott aber empfängt er, der an und für sich Sündige und Unwürdige, Beruf und Stellung als Mittler zwischen

danke an die Mittlerstellung des Hohepriesters hier maassgebend war. Der Hohepriester ist eingesetzt *ὑπὲρ τῶν ἀνθρώπων*, d. i. um sie zu vertreten, so nämlich, dass er für sie leistet, was Gott gebührt, was die Gemeinde, deren Vertreter er ist, Gotte schuldet.

1) Vgl. Delitzsch, H. B. S. 95. *ἐξιλάσκεσθαι* ist Uebersetzung von כִּפֵּר. Vgl. z. B. Ps. 65, 4.

2) Wegen des *τὰ πρὸς τὸν θεόν* s. Note 1 S. 282.

Gott und Menschen. So verhält es sich denn auch mit Christo; auch er ist von Gott in seine Mittlerstellung berufen und eingesetzt (v. 5. 6), auch er hat diejenigen zu vertreten, aus deren Mitte er als der Fleischgewordene hervorging (v. 7 ff.)[1]. Seine Vertretung aber bestand darin, dass er Gaben und Opfer für die Sünden seiner Brüder zu bringen hatte, und seine Gaben und Opfer hinwiederum waren jene Bitten und Hilferufe um Rettung aus dem Tod, die er dem Allmächtigen unter starkem Geschrei und unter Thränen dargebracht hat. Es war sein Leidensgehorsam, durch den er zum Mittler des Heils vollendet worden ist, also dass er nun kraft seines einmal vollbrachten Sühnopfers uns priesterlich vertreten kann in Ewigkeit (v. 10).

Diese Stelle, deren Inhalt wir in Kürze darzulegen versuchten, lässt uns wieder einen Blick thun in die tiefinnerliche Natur des Todesleidens JEsu. Aeusserlich angesehen erschien dieses Leiden als ein Widerfahrniss, als etwas, was die Feindschaft Satans und der Welt wider den Heilsmittler verübte, und was geduldig zu bestehen, des Mittlers Selbstbewährung war. Aber so betrachtet, wie es uns hier der Ebräerbrief lehrt, war es ein Opfer, und war JEsus, der Leidende, ein Hohepriester; jene Bitten und Hilferufe aber zu dem, der ihn aus dem Tode erretten konnte, jenes Angstgeschrei und jene Thränen in Gethsemane, jene Beugung unter Gottes Rathschluss, zu welcher Gottes Engel den Todtbetrübten stärkte, waren seine Opfer, die er nicht für eigne Schwach-

1) Zwei Vergleichungspunkte zwischen dem Hohepriester des Neuen und dem des Alten Bundes sehen wir in dieser Stelle aufgestellt: erstens die Bestellung von Gott für die Menschen, v. 1 vgl. v. 5; zweitens das Opfer, das er darzubringen hat. So stellt sich's uns nach v. 1, welcher gleichfalls diese beiden Punkte namhaft macht: *ὑπὲρ ἀνθρώπων καθίσταται,* u. *ἵνα προςφέρῃ δῶρα κ. τ. λ.* v. 1. vgl v. 6. 7. Nach v. Hofmann würde auch die Schwachheit (*ἀσθένεια*) in Vergleich gezogen und demgemäss das Opfer v. 7 dem v. 3 genannten *περὶ ἑαυτοῦ* vom Hohepriester dargebrachten gegenübergestellt. Aber wir werden sehen (zu 7, 27), dass diese Auffassung einer andern Aussage widerspräche, also nicht möglich ist.

heit, sondern für unsre Sünden Gotte dargebracht hat. Dieses Opfer nun sollte unsre Sünden sühnen, denn für unsre Sünden war es dargebracht. Sonst lesen wir wohl, dass unsrer Sünden Sühnung im Blute JEsu beruhe[1]; hier aber ist sein Leidensgehorsam als das benannt, was unsre Sünden sühnen soll[2]. Wir sehen also daraus, dass nicht das Blut an sich die Sühnung unsrer Sünden war, sondern das Blut, das Gottes Sohn im Gehorsam seines Leidens vergossen hat, das Blut, das er dem Vater nach grossem, schwerem Kampfe dargebracht, damit er es sich als Sühnung unsrer Sünden gefallen lasse. Nicht auf Golgotha allein, sondern auf Golgotha und in Gethsemane sind unsre Sünden gut gemacht. Nicht dadurch allein, dass JEsus am Kreuze starb, sondern dadurch, dass er, wiewohl unter schwerem Kampf und in tiefster Seelenangst, sich Gotte dargebracht und seinem Willen sich ergeben hat, dass er Ja und Amen sagte zu dem Todesgericht des Vaters und sterbend es bestätigte: dadurch ist er uns eine Ursach ewiger Erlösung, dadurch ist er Sühner unsrer Sünden geworden[3].

1) Vgl. Röm. 3, 25. 5, 9. Eph. 1, 7. 2, 13. Col. 1, 20. Ebr. 9, 12. 14. 10, 19. 13, 11. 12. 1 Petr. 1, 19. 1 Joh. 1, 7. Apoc. 1, 5. 7, 14. 12, 11.

2) Vgl. v. 5. 8. 9. mit v. 7. Was JEsus in Gethsemane durchlebte, war für ihn ein *μαθεῖν τὴν ὑπακοήν*, weil er durch schweren Kampf zur Freudigkeit des Gehorsams sich hindurchringen musste: es war eine Uebung im Gehorsam, durch welche er vollendet wurde, so dass er nunmehr in Folge dessen, dass er Gehorsam thatsächlich gelernt, Mittler ewigen Heils geworden ist.

3) Es fragt sich, wie sich der Gehorsam zum Leiden verhielt. Beide sind nicht von einander zu scheiden: *ἀφ' ὧν ἔπαθεν, ἔμαθεν τὴν ὑπακοήν*, d. i. daran und damit, dass er litt, also auf dem Wege des Leidens, hat er Gehorsam gelernt. Durch den Leidensgehorsam aber ist er vollendet. Wie ist das zu verstehen? Galt diese Vollendung seinem Sohnesverhältniss? Nein! Dieses war vielmehr von einem solchen *μαθεῖν τὴν ὑπακοήν* an sich ausgeschlossen, denn *καίπερ ὢν υἱὸς ἔμαθεν κ. τ. λ.*, also die *τελείωσις* gilt dem Hohepriester als solchem. Er ist als Hohepriester vollendet worden, sofern nämlich seine Vollendung im Leiden und Sterben Vollen-

Oder sollten wir vielleicht doch mit v. Hofmann die Bitten und Hilferufe JEsu in Gethsemane als ein Opfer ansehen müssen, welches er um seiner eigenen Schwachheit willen dargebracht hat, gleichwie der Hohepriester ehedem zuerst für sich Opfer darbringen musste, ehe er für die Gemeinde opfern konnte? Dagegen scheint uns Ebr. 7, 27 zu sprechen: eine Stelle, die zu der vorigen wie eine Bestätigung sich verhält. Hier heisst es ja, dass Christus ein heiliger, reiner, unbefleckter, von den Sündern abgesonderter Hohepriester gewesen sei, der nicht nöthig hatte, täglich für eigne Sünden Opfer darzubringen und dann für die Gemeinde, denn diess habe er ein für allemal gethan, da er sich selber opferte. Letzteres, sein Selbstopfer, kann ja nimmermehr sich auf das Opfer für die eigene Schwachheit beziehen; es schliesst vielmehr jedes Analogon mit einem *προςφέρειν ὑπὲρ τῶν ἰδίων ἁμαρτιῶν* aus. Sein *προςενέγκαι ἑαυτόν* ist vielmehr lediglich ein Opfer des Unschuldigen für die Schuldigen[1]), und zwar — so sagen wir weiter — ein Opfer, welches Kraft und Wirkung hat, wie das Opfer des Hohepriesters für das Volk, indem es unsre Sünden wahrhaft sühnet. Denn so dürfen wir ja wohl jenes *ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν* verstehen, welches 5, 1 wie an unsrer Stelle die Beziehung der Opferhandlung zu unsren Sünden ausdrückt. Es lehnt sich auch dieser Ausdruck an die Opfersprache des Alten Testamentes an. Denn es wird sich damit vergleichen, wenn die Opferthora sagt: opfern für (עַל) Sünden[2]), und dann selber diese

dung seiner Person zum Opfer war, welches er dann darbringen konnte.

1) Vgl. Delitzsch a. a. O. S. 196.

2) Vgl. Lev. 4, 3, wo es vom Sündopfer des Priesters heist: וְהִקְרִיב עַל חַטָּאתוֹ, oder Lev. 5, 6, wo es vom Schuldopfer heisst: וְהֵבִיא אֶת־אֲשָׁמוֹ לַיהוָה עַל חַטָּאתוֹ und dann im selbigen Verse als Zweck des Opfers genannt ist וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן u. s. f.; wobei allerdings bemerkt werden soll, dass LXX עַל חַטָּאתוֹ durch *περὶ τῆς ἁμαρτίας* übersetzen, also einen noch allgemeineren Ausdruck wählen, als *ὑπὲρ* ist. Aber dass das Opfer bringen *περὶ τῆς ἁμαρτίας*

Verbindung im Zusammenhang durch den andern Ausdruck erklärt: zur Sühnung der Sünden. Demnach ist der Sinn des Ausdrucks „Opfer bringen für die Sünden“ kein andrer, als „Opfer bringen zur Sühnung der Sünden“, wobei die Präposition *ὑπὲρ* sich daraus erklärt, dass die Sünden ein Opfer fordern und das Opfer den Sünden gilt, um ihretwillen gebracht werden muss.

Also ist auch Ebr. 7, 27 der Tod JEsu als Opfer und zwar als Sündopfer [1]), näher als Mittel unsrer Sühnung bezeichnet. Ein Opfer ist er, weil JEsus im Gehorsam gegen den Willen seines Vaters sich selber dargegeben hat [2]), und Mittel zur Sühnung ist er, weil das Opfer *ὑπὲρ ἁμαρτιῶν* dasjenige Opfer ist, welches die Sünden sühnt. Wieferne aber das der Fall ist, lehrt uns endlich derjenige Theil des Hebräerbriefes, der am eingehendsten vom Opfertode JEsu Christi handelt: wir meinen Ebr. 9, 10 bis Cap. 10, 18.

Für's erste erkennen wir aus diesem Abschnitte, dass Christi Blut, das er am Kreuzesstamm für uns vergossen hat, Sühnblut ist, demjenigen vergleichbar, welches der Hohepriester des Alten Bundes alljährlich in's Allerheiligste eintrug, um die Sünden der Gesammtgemeinde Israel dadurch zu sühnen [3]). Die sühnende Kraft aber eignet dem Blute JEsu desshalb, weil es das Blut eines unbefleckten Opfers ist, „welches durch den ewigen Geist (*διὰ πνεύματος αἰωνίου*) sich Gotte dargebracht hat“ [4]). Wie das Opfer Alten Bundes nur so weit vor Gott angenehm war, als es die Verkörperung des Geistes (der Busse) war, so gibt auch dem Opfer Neuen Bundes erst das seinen absoluten sittlichen

ebenso wie *ὑπὲρ τῆς ἁμαρτίας* so viel ist als der Sünden halber zur Sühnung derselben, unterliegt keinem Zweifel.

1) Vgl. Delitzsch zu Ebr. 7, 27.

2) Vgl. 1 Petr. 2, 24 mit Ebr. 7, 27. 9, 28.

3) Vgl. Ebr. 9, 12. *Οὐδὲ δι᾽ αἵματος τράγων καὶ μόσχων, διὰ δὲ τοῦ ἰδίου αἵματος, εἰςῆλθεν ἐφάπαξ εἰς τὰ ἅγια, αἰωνίαν λύτρωσιν εὑράμενος* vgl. 16.

4) Ebr. 9, 14.

Werth, dass es vom Geiste durchdrungen und Ausfluss eines Willens war, der sich nur durch die Richtung auf den HErrn und seine Ehre bestimmen liess[1]), eine Gabe wie Oekolampadius sagt: *per ardentissimam caritatem a Spiritu ejus aeterno profecta*. Die geschichtliche Bestätigung aber zu dieser Zeichnung der Person unsres Sühners und seines Opfers gab uns die Leidensgeschichte. Nachdem der Erlöser in vollster Empfindung der Schwere seines Leidens sich willig unter dasselbe gebeugt hatte, hörte er keinen Moment auf, des hohen Berufes eingedenk zu sein, all sein Leiden zu einem Opfer zu machen, d. h. im bewussten, freien Willen seines Liebesgehorsams den Kelch zu trinken, der ihm gereicht ward. Und als die Schauer des ewigen Todes ihn, den Gottverlassenen, erfassten, als die Leiden seine Seele verdunkeln wollten, da rang er um Licht und Klarheit, vollbewusst und frei die Seele in die Hände des himmlischen Vaters hinzugeben. Sein Leiden, so gewiss es auch ein volles Leiden gewesen, war dennoch zugleich lauter That, und zwar die That des Geistes Christi, der auf Gott gerichtet nur das Eine suchte: Gottes Rathschluss zu erfüllen. In dieser freien Selbsthingabe JEsu an den Vater liegt die tiefinnerliche Natur seines Leidens, darin liegt aber auch seine K r a f t. Sühnung nannten wir auch die Alttestamentliche כַּפָּרָה. Aber sie war es nur im relativen Sinne: sie wies auf eine andere, wahre Sühnung hin, die nicht blos Schonung des Sünders, sondern Tilgung der Sünde erwirkte. Sünden können nun allerdings in ihrer äusserlichen Thatsächlichkeit nicht ungeschehen gemacht, wohl aber in ihrer W i r k u n g durch Gegenwirkung paralysirt werden. Gerade diese Kraft legt der Brief an die Ebräer, der die tiefsten

1) So im Wesentlichen auch Delitzsch (H. B. S. 400), Baumgarten, v. Gerlach, Ebrard, Lünemann u. A. Sachlich wird sich Röm. 12, 1 vergleichen, wo der Apostel von unserem Selbstopfer vor allem fordert, dass es ein lebendiges (ζῶσα) sei. Anders v. Hofmann, der hier die sittliche Natur der Selbstdarbringung Christi nur dann ausgesprochen fände, wenn es hiesse *διὰ πν. ἁγίου*. Vgl. gegen ihn Delitzsch a. a. O.

Aufschlüsse über das Wesen des Opfers Christi gibt, diesem Opfer bei, wenn er sagt[1]): „Nun aber ist er geoffenbart einmal am Ende der Welt, um aufzuheben die Sünden durch sein Opfer.“ Das Wort ἀθέτησις ist gewählt, es findet sich ausser hier nur noch 7, 18. Das Verbum ἀθετεῖν hat die Bedeutung: ausser Kraft und Wirksamkeit setzen[2]). Es ist dieser Ausdruck für die sühnhafte Wirkung des Opfers der allerschärfste, der nur möglich war. Sonst wird die durch das Opfer Christi bewirkte Tilgung unsrer Sünde als ein ἀφαιρεῖν[3]) oder ἀναφέρειν[4]) τὰς ἁμαρτίας bezeichnet; dies besagt dann blos, dass die Sünde getilgt, dass sie nicht mehr da ist. Ἀθετεῖν dagegen lässt wissen, inwiefern die Sünde aufgehoben ist: sie ist es, wie oben gesagt, indem sie ihrer Wirkung beraubt, wirkungslos gemacht, paralysirt ist. Das Verdienst des Leidens Christi ist ein solches Gegengewicht gegen unsre Sünde, dass diese dadurch völlig aufgewogen wird. Unsre Sünde erweckt Gottes Zorn, weil sie wesentlich Verletzung des absoluten Rechtes ist, das Gott an uns hat, eine Verletzung Gottes[5]). Diese kann nicht anders aufgehoben werden, als durch thatsächliches Bekenntniss, dass man um ihretwillen des Todes schuldig geworden sei. Denn durch dieses Bekenntniss wird die Sünde verneint und Gottes absolutes Recht an uns bejaht. Es ist demnach die Sünde durch den Opfertod, welchen Christus zur Verneinung der Sünde der Menschheit und zur Bejahung göttlicher Heiligkeit erlitten hat, aufgewogen, Gottes Ehre wieder hergestellt, der Eifer befriedigt und der Zorn

1) Ebr. 9, 26: *Νῦν δὲ ἅπαξ ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων εἰς ἀθέτησιν ἁμαρτίας διὰ τῆς θυσίας αὐτοῦ πεφανέρωται.*

2) Ἀθετέω aus *α privat.* und τίθημι zusammengesetzt heisst: *aliquid vi privare*, etwas ausser Kraft und Wirkung setzen. So z. B. eine ἐντολή, Marc. 7, 9, eine Person (im Sinne der Verachtung), Luc. 10, 16. Joh. 12, 48; die N. T. χάρις oder die διαθήκη oder den νόμος ihrer Geltung berauben, für abgethan erklären Gal. 2, 15; 3, 21. Ebr. 10, 28. Vgl. Wahl, Clavis s. v.

3) Vgl. Röm. 11, 27. Jes. 27, 9, LXX. Ebr. 10, 4.

4) Ebr. 9, 28. — 5) Vgl. oben S. 60. 87.

gestillt worden. Wer nun Christi Opfer im Glauben Gott dem Vater vorhält, dessen Sünde ist durch dasselbe aufgehoben und gesühnt.

Damit hoffen wir den Unterschied zwischen Strafleiden und Sühnleiden, wie ihn die neuere Theologie hervorgehoben hat, als schriftgemäss erwiesen zu haben. Merkwürdig ist es, wie durchweg der Ebräerbrief den Tod Christi als Opfertod, seine Wirkung als Sühnung bezeichnet, und wir müssen es als providentiell erkennen, dass unser Bekenntniss Christum, den Heilsmittler, bezeichnet als *hostia pro nobis factus.* Diese Bezeichnung enthält die beiden Momente der Genugthuung und Sühnung. Keines von diesen beiden darf übersehen oder verkürzt werden, wenn der Schrift genug geschehen soll. Erst in der Einheit beider wurzelt die Möglichkeit unsrer Versöhnung mit Gott. — Diese haben wir noch zuletzt in ihrem Wesen darzulegen.

3. Was lehrt die Neutestamentliche Schrift von der Versöhnung Gottes? Lehrt sie überhaupt, dass Gott versöhnt worden ist, und inwiefern? So stellen wir uns die Frage, weil man seit geraumer Zeit in Abrede gestellt, dass Gott seinerseits versöhnt worden sei, und dagegen behauptet hat, nur die Menschen seien mit Gott versöhnt worden[1]).

Ausgangspunkt für unsre Untersuchung ist nothwendig die Stelle 2 Cor. 5, 18—20. Der Apostel sagt in diesen Versen, dass unsre Neuschöpfung Gottes alleiniges Werk sei, weil er selber uns durch JEsum Christum sich versöhnt hat[2]). Diese Versöhnung aber, dieses Gottes-Werk, vollbracht durch Christum JEsum, galt der

1) S. oben S. 57 ff. Ritschl hat ebenfalls (*de ira* S. 13. 20) die Behauptung aufgestellt, dass Gott nicht versöhnt worden sei, und dass die Lehre vom Zorn Gottes mit der von der Versöhnung gar nichts zu schaffen habe, weil ἱλάσκεσθαι und καταλλάσσειν in der Schrift nie Gott zum Object habe. — Das Folgende ist auch mit Rücksicht auf die Ritschl'schen Behauptungen gesagt und will an seinem Theil zur Widerlegung der hieher gehörigen Theile seiner Schrift „*de ira Dei*" dienen.

2) Vgl. Meyer zu d. St.

ganzen Menschheit. — In dieser Stelle sind nun drei Punkte enthalten, auf welche für unsre Frage alles ankommt: 1) dass Gott es ist, der die Versöhnung beschafft, 2) dass es Christus ist, durch welchen er sie beschafft, und 3) dass es die ganze Welt ist, für welche sie durch J. Chr. ein für allemal vorhanden ist.

Das erste sagt Vers 18 und 19, indem der erstere Vers die Versöhnung als Thatsache, der zweite sie in ihrem Geschehen bezeichnet, wozu dann kommt, dass es nach Vers 20 hinwiederum Gott selber ist, welcher die Menschen einladet, sich mit ihm versöhnen zu lassen. Das alles ist unzweifelhaft und soll im Sinne des Apostels beweisen, dass unsre Neuschöpfung ein purlautres Gotteswerk sei, weil die Versöhnung, in der sie wurzelt, lediglich von Gotte, nicht von uns herrührt.

So gewiss nun dieser erste Punkt mit aller Klarheit vom Apostel hervorgehoben ist, dass Gott es war, der die Welt versöhnte, so klar ist auch das andere, dass die Versöhnung durch JEsum Christum geschehen sei. Dies sagt Vers 18 und 19. Dort heisst es, **διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ** habe Gott sich die Welt versöhnt, V. 19 lesen wir: ***Θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ;*** ja auch V. 20, wo von der Zueignung der Versöhnung die Rede ist, ist wiederum Christi Vermittlung klar bezeichnet, denn durch die Apostel bittet Christus die Menschen, sie möchten sich versöhnen lassen mit Gott. Daraus folgt ganz offenbar, wie auch V. 19 es bezeugt, dass Gott insofern selbst die Versöhnung gestiftet habe, als er JEsum Christum dazu bestellt hat, dass er ihm die Welt versöhne.

Endlich betonten wir den Umstand, dass es die Welt (***κόσμος***) war, welche versöhnt wurde. Daraus folgt nämlich, dass die Versöhnung durch Christi Tod als objective Thatsache, die ein für allemal vollendet ist, zu unterscheiden sei von der Versöhnung des Einzelnen mit Gott, dass also Gott eher mit dem Menschen versöhnt ist, als der Mensch mit Gott. Bevor noch, ja ohne dass der Sünder die Versöhnung mit Gott sucht, ist Gott seinerseits bereits versöhnt. Daraus erhellt nun auch, worin die ein für allemal vorhandene Versöhnung Gottes bestehe: sie ist die Aen-

derung des Verhältnisses, in welchem Gott bisher zu den Sünden der Menschheit gestanden hat[1]), eine Aenderung, gemäss welcher er den Einzelnen ihre Sünde nicht anrechnet[2]), d. i. sie nicht mehr Ursache der Verdammniss werden lassen will.

Fassen wir nun diese drei Momente zusammen, so hat es um die durch Christum JEsum geschehene Versöhnung mit Gott diese Bewandtniss. Durch Christum JEsum ist nach Gottes eigner Veranstaltung etwas geschehen, was unsre Sünde ausser Wirkung setzt (ἀθέτησις), so dass sie, obwohl thatsächlich noch vorhanden, doch für Gott kein Hinderniss mehr ist, mit uns in eine Gemeinschaft der Liebe zu treten. Die Versöhnung Gottes, wie sie durch Christum JEsum geschehen, und als objective Thatsache ein für allemal vorhanden ist, besteht somit wesentlich in der Gutmachung unsrer Sünde, welche die Möglichkeit beschafft hat für das *μὴ λογίζεσθαι ἡμῖν τὰ παραπτώματα*[3]).

Daraus erklärt sich nun von selber die in der ganzen Neutestamentlichen Schrift immer die gleiche und selbe bleibende Form des Ausdrucks für die Versöhnung Gottes mit der Welt, die als ein **καταλλάσσειν κόσμον ἑαυτῷ διὰ Ἰ. Χρ.** oder **διὰ θανάτου Ι. Χρ.** bezeichnet wird. So verstehen wir es, wenn es Röm. 5, 10 heisst: ***Κατηλλάγημεν τῷ θεῷ διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ.*** Es sind auch hier wiederum jene drei Momente wahrzunehmen, die vorhin geltend gemacht worden sind. Vor allem ist es auch hier Gott selbst, von dem die Versöhnung ausgeht; denn

1) Das ist auch ohne Zweifel der Sinn der Verba *καταλλάσσειν* oder *ἀποκαταλλάσσειν*, welche da gebraucht sind, wo von der Versöhnung der Welt mit Gott die Rede ist (2 Cor. 5, 18 ff. Röm. 5, 10. Eph. 1, 16. Col. 1, 20 ff.). *Καταλλάσσειν* (und *ἀποκαταλλάσσειν* macht keinen Unterschied, eben so wenig als *διαλλάσσειν*) heisst ein Verhältniss wandeln, so dass aus der Feindschaft wieder Freundschaft, oder wenn vom Verhältniss Gottes zu dem Menschen die Rede ist, aus dem Zorn wieder Gnade wird. Vgl. die eingehenden philologischen Erörterungen von Fritzsche zu Röm. 5, 10.

2) Das *καταλλάσσειν κόσμον ἑαυτῷ* von Seiten Gottes besteht im *μὴ λογίζεσθαι αὐτοῖς τὰ παραπτώματα.*

3) Vgl. Meyer, Anmerk. z. Auslegung von 2 Cor. 5, 18.

wir waren Feinde, die an keine Versöhnung mit Gott dachten[1]), als uns Gott durch den Tod seines Sohnes versöhnte. Aber auch so kommt die Sache nicht zu stehen, als habe Gott sich selbst versöhnt, vielmehr wurden wir ihm versöhnt. Es geschah etwas, was zwischen unsre Sünde und seinen Zorn über dieselbe trat und was bewirkte, dass auf der feindlichen Welt von Seiten Gottes nun kein Zorn mehr lasten sollte; und diess war nichts anderes, als Christi Tod. Er hat bewirkt, dass unsre Sünden für Gott nicht mehr Ursach sind, uns zu verdammen. Wir sind nun nicht mehr Kinder seines Zornes, die wir waren, sondern Gott ist bereit uns zu vergeben, uns in seine Gnade aufzunehmen und vor dem künftigen Zorne zu erretten. Auch hier wird völlig klar, dass die Versöhnung Gottes mit uns, die durch den Tod seines Sohnes geschehen ist, Gutmachung unsrer Sünde war, bewirkt durch eine Leistung Christi, welche unsre Sünden ausser Kraft setzt, d. i. wirkt, dass Gottes Zorn nicht mehr entbrennt gegen sie.

Gerade so wird sich's nun auch verhalten mit Col. 1, 20. 21; nur werden hier gewisse Punkte noch klarer und schärfer hervortreten, als an den früheren Stellen. So vor allem wird es hier sich zeigen, wie es sich vereinbart, dass Gott der Versöhnende heisst, während doch Christus die Versöhnung vollbracht hat. Hier sehen wir nämlich, dass Gott den Rathschluss fasste[2]) zur Ver-

1) Wir verstehen ἐχθροὶ ὄντες im activen Sinn, womit bestehen kann, was Meyer u. A. mit Recht bemerken, dass Christi Tod nicht unsre Feindschaft gegen Gott, sondern Gottes Feindschaft gegen uns getilgt habe. Denn davon ist ja hier zunächst nicht die Rede, was Christus gethan, sondern von unsrer sittlichen Beschaffenheit ist gesagt, dass sie für Gotte kein Hinderniss gewesen, seine Barmherzigkeit an uns zu erzeigen. Als wir noch seine Feinde waren, hat er uns durch Christum ihm versöhnt, wie sollte er nicht die Versöhnten erretten!

2) Es heisst von Gott εὐδόκησε δι' αὐτοῦ (Χρ.) ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτόν. Ueber εὐδόκησε = *placuit ei* s. Fritzsche zu Rom. II, 370. Das Subject ist selbstverständlich ὁ θεός. Vgl. Meyer zu d. Stelle.

söhnung der Welt, dass also unsere Versöhnung insofern Gottes Werk ist, als der Sohn, indem er sie vollbrachte, Gottes eignen Rathschluss zu vollführen hatte. Gott wollte versöhnt sein. Dazu hat er den Rathschluss zu unsrer Versöhnung gefasst, darnach alles vorbereitet, um ihn auszuführen, und endlich auch seinen Sohn gegeben, diesen Rathschluss zu verwirklichen. Aber nicht er selbst hat sich versöhnt, sondern durch den Sohn ist er versöhnt worden. Durch diesen nämlich hat er mittelst des am Kreuz von ihm vergossenen Blutes Frieden gestiftet und so die von ihm fernen, ihm entfremdeten und feindlichen Menschen sich versöhnt. Das Blut am Kreuz vergossen hat also Frieden gewirkt. Ist aber jetzt erst Friede worden, so war vorher noch Zorn vorhanden und zwar auf Gottes Seite; denn er hat Friede gemacht, nicht die Menschen, — es hat somit Gott selber seinen Zorn aufgehoben[1]) und Gott ist also durch das am Kreuz vergossene Blut des Sohnes wahrhaft mit der Welt versöhnt worden; aber freilich so, dass er die ihm entfremdeten und feindlichen Menschen sich durch das Blut Christi versöhnet hat. Das kann nichts andres heissen, als dass er fortan den Menschen, die jetzt noch seine Feinde sind, trotz ihrer Sünden, Frieden anbietet, oder ihre Sünden sich nicht mehr Ursach sein lassen will, Gericht und Verdammniss über sie zu verhängen.

So sagt denn auch die letzte Stelle, die wir noch in's Auge fassen müssen, Eph. 2, 16, dass Christus Juden und Heiden in einem Leibe Gotte versöhnet habe durch das Kreuz, und darin

1) *Εὐδόκησεν* — *ἀποκαταλλάξαι* — *εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ.* Man beachte 1) die Aoriste; sie zeigen darauf hin, dass die Versöhnung und Friedensstiftung ein für allemal geschehene Thatsachen sind; 2) die Gleichheit des Tempus, sonderlich zwischen *ἀποκαταλλάξαι* und *εἰρηνοποιήσας*: das eine ist durch das andere geschehen; damit, dass der Friede hergestellt ist, ist die Versöhnung verwirklicht. Die Versöhnung der Welt mit Gott, wie sie von Gotte selbst herstammt, ist seine Friedenserklärung an die Welt: das Aufhörenlassen seines Zornes gegen sie.

2) Vgl. Meyer zu d. St.

sehen wir nun den einfachsten Schriftausdruck für das Wesen der Versöhnung: Christus hat uns Gotte versöhnt, indem er unsre Sünden am Kreuze büsste, d. i. jener Kraft beraubete (ἀθετεῖν), durch welche sie den Zorn Gottes wider uns erweckten. Versöhnung Gottes ist nach der Schrift Aufhebung der Sünde, sofern sie Ursache göttlichen Zornes wider uns ist.

Somit ist keine Stelle der Neutestamentlichen Schrift vorhanden, welche ausdrücklich sagte, dass Gott versöhnt worden ist; aber nichtsdestoweniger bleibt die oben vorgetragene Auffassung richtig, weil mit der Schriftlehre von der *satisfactio vicaria* von selbst gegeben. Dennoch ist sie oft bestritten worden, und man hat den Schriftsatz, dass die Versöhnung von Gott ausgegangen sei, dahin gedeutet, als würden nur die Menschen mit Gott versöhnt, nicht Gott mit den Menschen. In Wahrheit aber ist es so, dass nach der Schrift „die Menschen Gotte versöhnet worden sind durch Christum JEsum". Diess sagt die Schrift, und dass sie sich in dieser Weise ausdrückt, hat darin seinen Grund, dass Gott die Versöhnung der Welt mit ihm selber zuwege gebracht hat. Dass aber wirklich Gottes Stimmung und Verhalten durch den Eintritt einer geschichtlichen Thatsache eine Aenderung erlitten habe, die die Schrift im eigentlichsten Sinne des Worts Versöhnung nennt, geht daraus unwiderleglich hervor, dass es nicht schlechthin heisst: Gott hat uns versöhnt, sondern: Gott hat uns durch Christum versöhnt; Er hat uns versöhnt durch Christi Blut; Er hat uns durch Christum sich versöhnt.

Das erste sagt, dass die Versöhnung auf einer objectiven Thatsache beruhe, die für Gott nicht weniger vorhanden ist, als für uns Menschen. Denn Christus ist in der Zeit erschienen, um das zu leisten, was die Versöhnung bewirkt. Wir sind ja auch nicht in Christo, sondern durch Christum versöhnt, es beruht also unsre Versöhnung auf Christi Werk, somit wiederum auf einem Factum. Dieses Factum selber hat als objective Thatsache der Versöhnung noch kein andres Verhalten, sondern nur ein anderes Verhältniss der Menschen zu Gott bewirkt, letztere sind im Gegentheil in dem Moment noch Feinde

Gottes und müssen zur Versöhnung erst berufen werden. Soll es also einen Sinn haben, dass Christi Tod die Versöhnung gewirkt hat, so kann diese zunächst nur für Gott und in Gott selbst geschehen sein. Gott ist durch JEsum Christum ein für allemal versöhnt, er ist in ein neues Verhältniss zur Menschheit getreten. Also ist Christus Versöhner Gottes. —

Zum andern aber fassen wir in's Auge, wodurch denn Christus die Versöhnung gewirkt habe. Die Schrift sagt: durch seinen Tod, näher: durch sein am Kreuzesstamm vergossenes Blut. Wie wir das in Bezug auf die Versöhnung zu verstehen haben, darüber lässt der 2 Cor. 5 aufgezeigte Zusammenhang zwischen Christi Todesleiden und der Versöhnung gar keinen Zweifel. Christus ist für uns am Kreuze zur Sünde gemacht worden, die Folge davon ist, dass Gott uns die Sünden nicht mehr zurechnet; sonach sind wir durch Christi Tod versöhnt, weil dadurch unsre Sünden gebüsst d. i. für Gott nun ausser Kraft getreten sind, uns zu verdammen. Es standen also früher unsre Sünden zwischen uns und Gott und waren die Scheidewand, die ihn von uns getrennt und ferne hielt. — Die Versöhnung, sofern sie Aufhebung der Sünden durch das genugthuende Leiden Christi zur Voraussetzung hat, ist also Wandelung göttlichen, richterlichen Verhaltens gegen uns; der Gott, der uns um unsrer Sünde willen erst noch verdammte, ist uns nun gnädig, ja während wir noch seine Feinde sind, ist er bereit um Christi willen uns Gnade zu erzeigen. Die Versöhnung ist somit Versöhnung, nicht zunächst der Menschen mit Gott, sondern Gottes mit den Menschen.

Endlich hat Gott sich die Welt versöhnt, Er hat der Welt durch Christi Tod ein neues Verhältniss zu ihm gegeben. Dieses hatte die Welt zuvor nicht, sonst hätte es nicht des Todes Christi bedurft, um es herzustellen. Es hatte Gott zur Welt vielmehr ein andres Verhältniss, als er es nun durch Christum sich ermöglicht hat. Wenn dem nicht so wäre, was sollte dann, wir wiederholen es nachdrücklich, der Ausdruck, dass die Welt Gotte versöhnet worden ist? War sie ihm, so weit es auf ihn ankam, immerzu versöhnt, wozu das Werk des Sohnes? Man ver-

steht dann wohl das Amt der Versöhnung, durch dessen Vermittelung Gott die ihm entfremdeten Menschen mit ihm selbst versöhnen lässt, nicht aber das Werk der Versöhnung, welches offenbar die Voraussetzung für das Amt der Versöhnung ist, indem das Werk der Versöhnung durch letzteres dem Einzelnen zugeeignet wird. Es liesse sich auch nicht sagen: *lasset* euch versöhnen mit Gott, es müsste heissen: *versöhnet* euch mit Gott, wenn nicht die Versöhnung ein Geschenk Gottes an die Menschen wäre, welches das Amt ihnen darzubieten hat. Ehe der Mensch mit Gott sich versöhnen kann, muss er durch das Amt erst wissen, dass Gott ihm versöhnet ist.

So sagen wir auf Grund der vorausgegangenen Untersuchung über *Genugthuung* und *Sühnung* und so beantworten wir die Frage, welche Delitzsch zuerst scharf ins Auge gefasst hat[1]): warum die Schrift denn nirgends sage: Gott ist versöhnet worden, wenn gleich es in Wirklichkeit sich so verhalte? Wir antworteten darauf mit Hinweisung auf das *Wesen* der durch Christum JEsum geschehenen Versöhnung. Es war ja die Versöhnung nicht unser, sondern Gottes Werk, weder *haben* wir Gott versöhnt durch Christum JEsum, noch versöhnen wir ihn jetzt *noch*, sondern Gott hat uns sich selbst versöhnt, indem er durch Christum geoffenbart, was unsre Sünde aufgehoben, gut gemacht und so der Zornesmacht entledigt hat. Daher ist Christi Versöhnungswerk bezeichnet als ein **ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ.** Nicht

1) Vgl. H. B. S 96. Diese Frage, sagt Delitzsch, hätte Philippi sich stellen sollen. Somit wird sie wohl jeder zu lösen haben, der die Versöhnungslehre der Schrift behandelt. Wir haben uns daher mit der Frage beschäftigt, — die Lösung ist im Wesentlichen die von Delitzsch (a. a. O.) gezeigte, wenn wir gleich mehr auf das Wesen der Versöhnung, als auf irgend ein Präservativ gegen falsche Anschauungen hinweisen möchten, und es für missverständlich halten, wenn man mit v. Hofmann sagt: „*Gott* habe selbst *geleistet* was die Sünde ungeschehen machte." — Nein, *Christus, der Mensch* JEsus Christus, unser *Mittler, indem er zwischen Gott und uns trat*, hat es geleistet — aber allerdings nach seines Vaters Willen.

könnte es heissen ἱλάσκεσθαι τὸν θεόν. Denn damit, dass die Sünden gesühnt worden sind, ist Gott versöhnt worden. Mit vollem Rechte haben darum Schmid, Meyer, Fritzsche und andere Exegeten die Frage nach der Realität der Versöhnung Gottes durch die Hinweisung auf die Sühnung unsrer Sünden erledigt. Dazu kommt nun endlich diess noch, dass es eben wie um den Zorn Gottes, so auch um die Versöhnung desselben eine andere Sache ist, als bei dem Menschen. —

Wir sagten im ersten Theil unsrer Untersuchung, dass der Zorn Gottes die Energie der absoluten Liebe zu den abgefallnen Sündern sei. So gewiss nun darin die Nothwendigkeit beschlossen ist, dass der Abfall in der Sünde wieder gut gemacht werde, so gewiss liegt darin auch der energische Wille Gottes, dass diese Genugthuung auch wirklich folge und die abgefallene Creatur ihm versöhnt werde. Darum beut er selber seinen Sohn als Mittler dar, darum zielt sein Walten durch die ganze Geschichte hindurch auf den einen Punkt hin, dass ihm die abgefallne Menschheit möge versöhnet werden. So ist denn die Versöhnung Gottes mit der Menschheit, wie sie im Alten Bunde vorgebildet[3]), und durch Christum dann vollendet ist, das Mittel, dadurch es Gott sich selber ermöglicht hat, die Sünden zu vergeben d. h. der abgefallnen Menschheit trotz ihrer Sünde Gnade anzubieten[4]). Diess ist das Allerheiligste im Heiligthum der Versöhnung, dass Gott selber durch den Sohn die Welt mit sich versöhnt, was damit eins ist, dass Gott des Willens war, den Menschen zu vergeben, wenn durch den Opfertod des Einen Menschensohns sein heiliges Recht ihm hergestellt würde. Dieses

1) Besonders auf Röm. 3, 25 haben diese Exegeten verwiesen. Vgl. Schmid a. a. O. S. 317 f. Meyer zu 2 Cor. 5, 19. Fritzsche zu Röm. 5, 10. — 2) S. oben §. 3.

3) Vgl. Lev. 17, 11. „Ich habe gegeben das Blut zu sühnen eure Sünde.“

4) Wir erinnern hier an §. 6.

Geheimniss, dass Versöhnung Gottes nichts anderes sein sollte als Gutmachung unsrer Sünde, zeigt Gottes Wort damit vollkommen an, dass es von der Versöhnung sagt: Gott hat sich die Welt durch den Tod seines eingebornen Sohnes versöhnt.

§. 13.

Das Reich Christi ein Reich des Friedens.

Die Versöhnung oder das Ende der seit der Sünde vorhandenen Feindschaft zwischen Gott und der Menschheit ist zunächst als objective Thatsache in's Dasein getreten, an deren Geschehen die Menschheit keinen Antheil hatte. Gott selbst hat durch den Tod seines Sohnes sich die Welt versöhnt. Diese Versöhnung ist aber darum auch ihrer Natur nach nichts anderes, als die Erklärung von Seiten Gottes, dass um des Blutes Christi willen sein Zorn wider uns ein Ende haben solle, oder wie wir gleichfalls sagen können: sie ist die Veranstaltung Gottes durch welche er sichs selber möglich gemacht, mit uns in Gemeinschaft der Liebe zu treten. Damit ist aber die Welt in Wirklichkeit noch nicht mit Gott ausgesöhnt; sie ihrerseits steht in dem Zeitpunkt, da die *καταλλαγή* sich vollzieht, Gott noch feindlich gegenüber. Soll die Thatsache der Versöhnung geschichtliche Wirklichkeit in der Menschheit werden, so bedarf es offenbar einer zweiten That Gottes, nämlich einer Veranstaltung, dass die in und für Gott vollzogene Versöhnung vom Menschen angeeignet und so der Mensch auch seinerseits mit Gott versöhnt werde. Desshalb kann die Geschichte des göttlichen Zorns hier noch nicht stehen bleiben, sondern sie hat weiter nachzuweisen: erstlich, welche Veranstaltung Gott getroffen, dass die Versöhnung auch auf Seiten der Menschheit zum Vollzug komme, und zweitens wie die auf Grund der Versöhnung sich erbauende Gemeinschaft zwischen Gott und der Menschheit oder das Friedensreich JEsu Christi als solches sich erweise.

I.

Zweierlei sagt der Apostel 2 Cor. 5, 18—20, um zu zeigen, in welcher Weise Gott die Welt durch Christum sich versöhnet

habe, nämlich: *θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ — μὴ λογιζόμενος αὐτοῖς τὰ παραπτώματα αὐτῶν, καὶ θέμενος ἐν ἡμῖν τὸν λόγον τῆς καταλλαγῆς.* Gott hat sich die Welt versöhnt, indem er 1) die Sünde der Menschheit ausser Kraft und Wirkung gesetzt hat und sie ihnen nicht mehr zurechnet, und 2) indem er unter den Menschen das Wort von der Versöhnung aufgerichtet, oder wie V. 18 sagt: indem er mit der Versöhnung zugleich die *διακονία τῆς καταλλαγῆς* gestiftet hat. Eine *διακονία* ist nun nach Neutestamentlichem Sprachgebrauch sowohl eine einmal geschehende einzelne Dienst- oder Hülfeleistung [1]), als auch der einer Person für Lebenszeit übertragene Dienst, also ein Amt [2]). Solch ein Amt hat Gott für die Versöhnung aufgerichtet, Er hat *διάκονοι τῆς καταλλαγῆς* bestellt. Ihre Aufgabe ist es — wie der Apostel sagt — an Christi Statt [3]), welcher der erste und oberste *διάκονος τῆς καταλλαγῆς* ist [4]), und im Namen und auf Befehl Gottes [5]) der Welt zuzurufen: *Καταλλάγητε τῷ θεῷ.* So fasst nun Paulus seinen apostolischen Beruf stets unter dem Gesichtspunkte dieser *διακονία* [6]), und nicht allein er, auch die übrigen Apostel erkennen als ihren besonderen Beruf die *διακονία τοῦ λόγου*, wesshalb sie von da an, wo der Dienst der Barmherzigkeit sie an der Verkündigung des Wortes hinderte, jenen an andre übertrugen, um selbst zu dieser zurückzukehren [7]). Doch nicht allein Apostel waren dazu berufen, das Wort von der Versöhnung der Welt zu verkündigen, sondern diese *διακονία τῆς καταλλαγῆς* ist etwas Bleibendes, sie ist der christ-

1) Z. B. Act. 12, 25. Röm. 15, 21. 2 Cor. 8, 4. 9, 1. 12 f.

2) So an den meisten Stellen des N. Test., wo es vorkommt, z. B. Act. 6, 4. 21, 19. Röm. 11, 13. 1 Cor. 12, 5. 2 Cor. 6, 3. 1 Tim. 1, 12. 2 Tim. 4, 5. 11. Col. 4, 17; daher denn *ὁ διάκονος* der mit der Dienstleistung Betraute, z. B. Phil. 1, 1.

3) *Ὑπὲρ Χριστοῦ πρεσβεύομεν* sagt der Apostel 2 Cor. 5, 20.

4) Vgl. Matth. 20, 28 mit Röm. 15, 8.

5) *Ὡς τοῦ θεοῦ παρακαλοῦντος δι' ἡμῶν δεόμεθα κ. τ. λ.* 2 Cor. 5, 20.

6) Vgl. Act. 20, 24. Röm. 11, 13. 2 Cor. 3, 8. 9. 4, 1. 5, 18—20. 6, 3. —

7) Vgl. Act. 6, 4 ff. mit 1, 17. 25.

lichen Gemeinde vom HErrn für immer eingestiftet[1]). Und wie der Apostel von sich sagt, dass er für einen erhabenen Sender das Amt führe, dass er Christi Diener[2]) sei und als der Mund Gottes rede, — ebenso sollen und müssen alle von sich sagen, welche das Amt der Versöhnung überkommen haben; denn der Apostel fasst sich v. 20 mit allen zusammen, die da *πρεσβεύοντες* d. i. solche sind, die das Gesandtschaftsamt der Versöhnung tragen. So ist denn ein für allemal in der Kirche und somit auch in der Menschheit und für die Menschheit ein Amt aufgerichtet, welches die Menschen mit Gott versöhnen soll. Das Mittel, dessen sich die Träger dieses Amtes hiefür bedienen, ist das Wort, *ὁ λόγος τῆς καταλλαγῆς*. Dieses Wort, welches die Diener Gottes verkündigen, charakterisirt der Apostel in demselben Briefe und anderwärts näher. Wir verweisen zunächst auf Act. 20, 24. Hier nennt er als den Inhalt der Predigt, die er kraft der von dem HErrn JEsu empfangenen *διακονία* zu treiben hat, ein *διαμαρτύρασθαι τὸ εὐαγγέλιον τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ*. Wenn es damit seine Richtigkeit hat, dass diese Stelle auf 2 Cor. 5, 20 zurückweist, so ersieht man aus ihr, dass wir das Wesen der *καταλλαγή*, welche der Apostel zu verkündigen hat, richtig erkannt haben, als welche Darbietung der Gnade Gottes an die Menschheit ist. Der Apostel soll es allen bezeugen, dass Gott bereit sei, Gnade für Zorn ergehen zu lassen. Diese *χάρις* besteht aber wiederum in der *δικαιοσύνη*, die sie schenkt. Denn der Apostel nennt dieselbe *διακονία*, die er 2 Cor. 5, 18 ff. als eine *διακ. τ. καταλλαγῆς* bezeichnet, 2 Cor. 3, 9 eine *διακ. τῆς δικαιοσύνης*. Den Gegensatz dazu bildet die *διακονία τῆς κατακρίσεως* an der-

1) Vgl. 2 Cor. 5, 18: *Τὰ δὲ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ τοῦ καταλλάξαντος ἡμᾶς — — καὶ δόντος ἡμῖν τὴν διακονίαν τῆς καταλλαγῆς.* Mit der Thatsache der Versöhnung in Parallele tritt das *δοῦναι τὴν διακονίαν τῆς καταλλαγῆς*, u. daraus folgt, dass diese *διακονία τ. καταλλ.* eine bleibende Stiftung ist. Gott hat der Welt, die er sich versöhnt hat, ein Amt der Versöhnung eingestiftet, um ihr diese Versöhnung zuzueignen. — 2) 1 Cor, 4, 3.

selben Stelle, und man ersieht aus diesem Gegensatz, dass δικαιοσύνη in judiciellem Sinne gemeint sein müsse. Während jenes Amt des Alten Bundes durch sein Zeugniss Verdammung oder Verurtheilung wirkte[1]), so bringt dieses Neutestamentliche Amt dem Sünder Gerechtigkeit, also Absolution von seinen Sünden. Man wird erinnert an Röm. 1, 16. 17., wo vom Evangelium, — welches eben Act. 20, 24. den Inhalt der διακονία des Neuen Bundes bildet, — geschrieben steht: Δικαιοσύνη γὰρ θεοῦ ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται κ. τ. λ., zu welcher δικαιοσύνη dann die δικαιοκρισία v. 18 und 2, 5 einen Gegensatz bildet[2]). Das Evangelium, welches das der Versöhnung gewidmete Amt zu verkünden hat, hat zu seinem wesentlichen Inhalte dies, dass Gott den Menschen um Christi willen ihre Sünden nicht zurechnen, d. h. sie vergeben wolle. Vergebung zu bezeugen und zuzueignen — das ist der Beruf der Diener oder Boten der Versöhnung. Nicht haben sie die Versöhnung zu erwerben, sondern von der erworbenen zu zeugen. Die Versöhnung ist ja eine ein für allemal geschehene Thatsache, die dem Einzelnen nun bezeugt werden muss, damit er sie sich anzueignen vermöge.

Wie geschieht diess aber und was erfolgt damit, dass der Mensch sie sich zueignet?

Der Auftrag der διάκονοι τῆς καταλλαγῆς lautet: Καταλλάγητε τῷ θεῷ. Der Sinn dieses Zurufs, welcher auf verschiedene Weise gefasst worden ist, dürfte einerseits durch das δεόμεθα ὑπὲρ Χριστοῦ, andrerseits durch die passivische Form des καταλλάγητε erkennbar gemacht sein. Die Boten Gottes **bitten** die Menschen, sich versöhnen zu lassen; es liegt also in der Macht der Letzteren, die Versöhnung, die von Gottes Seiten dargeboten wird, zurückzuweisen, ihrerseits mit Gott unversöhnt zu

1) Vgl. Meyer zu d. St.: „Der den Dekalog mittheilende Dienst Mosis beförderte durch das Gesetz die Sünde (Röm. 7, 9 ff.) und verwirklichte so den göttlichen Fluch wider die Uebertreter des Gesetzes (Gal. 3, 20). Der Artikel markirt die bekannte sollenne Verurtheilung Deut. 27, 26.“

2) Vgl. Röm. 3, 22 ff. 30. 10, 4. Gal. 3, 13.

bleiben, d. i. in der alten Feindschaft mit Gott, in welcher der Mensch vermöge seiner natürlichen Herkunft steht, zu beharren. Es kann also die Versöhnung der Menschen mit Gott nicht geschehen, ohne dass der einzelne Mensch den Frieden mit Gott will. Dagegen aber ist es sicherlich falsch, wenn man diese Activität des Menschen in eine Versöhnung des Menschen mit Gott umsetzt, wobei der Mensch der sich selbst mit Gott Versöhnende ist, etwa in der Weise, dass er das *φρόνημα τῆς σαρκός* (Röm. 8, 3) ablege und das *φρόνημα τοῦ πνεύματος* annehme[1]). Dieser Ansicht steht die passivische Form des *καταλλάγητε* entgegen[2]); denn darnach ist die Versöhnung mit Gott auf unsrer Seite ein leidentliches Verhalten. Der Mensch versöhnt sich nicht, sondern er wird versöhnt, indem er das Wort der Versöhnung gläubig annimmt. Die Boten Gottes bitten die Menschen, ihre Botschaft nicht dadurch zu vereiteln, dass sie ihnen den Glauben versagen. — Dieser Glaube freilich ist unerlässlich, er ist das Mittel der Zueignung auf Seite des Menschen. So sagt Paulus[3]): *Ὃν (Χρ.) προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον διὰ τῆς πίστεως*: Christus ist unsre Sühnung mittelst des Glaubens, d. i. indem wir uns ihn, näher sein Sühnblut, im Glauben zueignen. Nur derjenige wird gerechtfertigt, der des Glaubens ist an JEsum, *ὁ ἐκ πίστεως Ἰησοῦ*[4]). Somit ist dieser Glaube, der zur Versöhnung des Menschen erfordert wird, die Zueignung der objectiven Thatsache der durch Christum geschehenen Versöhnung, er ist die Beziehung der für die Menschheit vorhandenen Versöhnung auf den einzelnen Menschen, der nun auf sich persönlich alles anwendet, was in der Versöhnung objectiver Weise für die gesammte Menschheit erwirkt ist.

1) So Rückert.

2) Rückert behauptet, *καταλλαγῆναι* habe nicht passive Bedeutung, sondern heisse „sich versöhnen", — aber s. dagegen Röm. 5, 10. *ἐχθροὶ ὄντες κατηλλάγημεν κ. τ. λ.*, — in welchem Falle doch das *κατηλλάγημεν* nicht anders als passivisch verstanden werden kann, da wir „Feinde seiend" uns doch nicht selbst versöhnen konnten, sondern versöhnt werden mussten.

3) Röm. 3, 25. — 4) Röm. 3, 26.

Man hat diese Vorstellung allerdings vielfach zu modificiren gesucht, ja selbst aufgeben zu müssen gemeint, weil sie die Versöhnung nur an, nicht im Menschen sich vollziehen lasse[1]). Allein dieser Vorwurf ist ein ungegründeter, auf mangelhaftem Verständniss der getadelten Auffassung beruhender. Denn der Glaube, welcher sich die Versöhnung zueignet, eignet sich ja das Sühnopfer Christi zu, auf welchem unsre Versöhnung beruht: Durch den Glauben sterben wir mit Christo. Nun ist aber der Tod Christi einerseits die thatsächliche Verneinung oder das Gericht der Sünde, vollzogen an seinem Leibe, und andrerseits die feierliche Bejahung der göttlichen Heiligkeit. Wer sich also den Tod Christi zur Sühnung seiner Sünden gereichen lässt, wie kann er das anders, als indem er von ganzem Herzen die Sünde verurtheilt und der Heiligkeit Gottes ihr Recht gibt?[2]). Jeder, der im Glauben Christi Sühnopfer ergreift und es sich zur seligen Sündenvergebung gedeihen lässt, spricht zum Vater: das für mich vergossene Blut JEsu Christi macht mich rein von allen Sünden, — wie könnte diess ohne das Bekenntniss geschehen: Ich bin ein todeswürdiger Sünder? Auf solche Weise versenkt sich der Glaube in den Opfertod JEsu Christi; der gläubig gewordene Sünder stirbt mit Christo, verdammt damit von selbst die Sünde und bekennt, dass sie den göttlichen Zorn verdient. Was am Kreuze in vollgültiger Weise geschah, wiederholt sich mittelst der *fides apprehendens* im Innersten des Sünders, und ohne dass diese Versenkung in das Sühnopfer Christi ihm die Versöhnung objectiv erwerben könnte, ist sie doch die *conditio sine qua non* für den Empfang derselben. Wie Niemand im Alten Bunde die

1) S. oben S. 58. Man hat gesagt, diese Versöhnungslehre mache den Menschen zu einem blossen Zuschauer bei seiner Versöhnung, sie lasse ihn dabei gänzlich unbetheiligt. Osiander nannte sie bekanntlich eine *doctrina glacie frigidior*, und die römische Kirche hat an ihr den Hauptanstoss genommen.

2) Man vgl. Röm. 6, 1—11. 2 Cor. 5, 14. Gal. 2, 17. 19. 1 Petr. 2, 16. 24. 25. u. a.

3) 1 Joh. 1, 7.

Vergebung ohne bussfertiges Bekenntniss empfing, so auch nicht im Neuen Bunde[1]). Auch hier ist Busse Voraussetzung des Empfangs, Glaube aber das Mittel des Empfangs oder der Zueignung der Versöhnung. Diese Zueignung aber ist ihrer innersten Natur nach subjective Genugthuung für Gottes Heiligkeit und damit die positive Rückkehr unsres Herzens zu Gott, der den durch Christi Blut versöhnten Sünder gnädig annimmt. —

Es gibt also wie eine Versöhnung Gottes mit dem Menschen, so eine Versöhnung des Menschen mit Gott: ein Aufgeben der alten Feindschaft von Seiten des Menschen, eine Anerkenntniss des heiligen Gottesrechtes an unsre Person und eine Zurückgabe dieser an ihn: also eine Wiedervereinigung (*reconciliatio*) mit dem Gott, welchen wir durch die Sünde schnöde verlassen haben. Diese Möglichkeit unsrer Versöhnung mit Gott und unsrer Rückkehr zu ihm ruht allein auf s e i n e r Versöhnung mit uns, die er uns geschenkt durch das Wort, mit dem Er selbst in seinen Boten uns entgegenkommt, wenn sie uns zurufen: *καταλλάγητε τῷ θεῷ.* Sie ist dann ferner auch dadurch bedingt, dass Christus für jeden von uns vor dem Vater eintrete, und ihn priesterlich vertrete. Wir haben einen Priester, der uns a l l e z e i t vor Gott vertritt, der denen, die im Glauben ihm gehorsam werden, Ursächer ewiger Errettung (vom Zorne Gottes) ist, den Gott selbst begrüsst hat als Hohepriester nach der Weise Melchisedeks[2]). Ueberhaupt stellt der Ebräerbrief Christum nicht bloss als den vor, welcher einmal, als er das Opfer auf Golgotha vollzog, Hohepriester war, sondern als den, welcher kraft seines Blutes, das er in's Allerheiligste des Himmels eingetragen hat, allzeit des priesterlichen Dienstes für uns wartet[3]). Dazu kommt, dass auch der h.

1) 1 Joh. 1, 8. 9. *Ἐὰν ὁμολογῶμεν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν, πιστός ἐςι καὶ δίκαιος, ἵνα ἀφῇ ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας καὶ καθαρίσῃ ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀδικίας. Ἐὰν εἴπωμεν ὅτι οὐχ ἡμαρτήκαμεν, ψεύστην ποιοῦμεν αὐτὸν καὶ ὁ λόγος αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν.*

2) Ebr. 5, 9. 10. 6, 20. 7, 1 ff. 16 f.

3) Ebr. 9, 11 ff. 24 ff.

Apostel Johannes Christum als unsern ἱλασμός bezeichnet[1]). Nicht bloss war er unser Sühner, er ist es fort und fort. Durch sein einmal dargebrachtes Opfer hat er in Ewigkeit vollendet alle, die geheiligt werden (τοὺς ἁγιαζομένους).

II.

Wenn man nun den Charakter der durch das Amt der Versöhnung gestifteten Gemeinschaft bezeichnen will, so lässt sich kürzlich sagen: Das Reich Christi ist ein Reich des Friedens. Friede ist das Gut, welches durch die Versöhnung mit Gott jedem einzelnen Gliede jener Gemeinschaft und der Gemeinschaft als solcher vor allem eignet; und dieser Friede, welcher die Endschaft des über allem Fleisch waltenden Gotteszornes ist, offenbart sich dann auf allen den Gebieten, wo ehedem der göttliche Zorn geherrscht hat, also in der Richtung auf Gott, in dem Verhältniss zum Tod und endlich im Verhältniss zu dem, der des Todes Macht hat, zum Teufel. — Sehen wir erst zu, was die Schrift Neuen Testaments vom Frieden, als der eigenthümlichen Wesensbeschaffenheit des Reiches Christi, und dann, was sie von seiner Bewährung auf den früheren Gebieten des göttlichen Zornes lehrt.

1. Als Zacharias, der Priester, von demjenigen weissagte, dessen Vorläufer sein neugeborner Sohn werden sollte, da schloss er seine Weissagung mit den Worten: Es hat uns besucht der Aufgang aus der Höhe — zu richten unsre Füsse „auf den Weg des Friedens“[2]). Als dann die Engel über den Fluren Bethlehems für die Geburt des Heilandes dem Vater ihren Lobgesang darbrachten, da verkündeten sie als das hohe Gnadengut, das Er in die Welt hereinbringen werde, den Frieden[3]). Als JEsus jene Siebenzig entsandte, diese ersten Boten seines Heils, da brachten sie die Botschaft, ja die Gabe seines Friedens[4]), und obwohl

1) 1 Joh. 2, 1 f. Ἐάν τις ἁμάρτῃ, παράκλητον ἔχομεν πρὸς τὸν πατέρα, Ἰησοῦν Χριστὸν δίκαιον, καὶ αὐτὸς ἱλασμός ἐϛι περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν. Vgl. 2 Cor. 5, 19 ff. Röm. 3, 25.

2) Luc. 1, 79. — 3) Luc. 2, 14: καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη.

4) Matth. 10, 5 ff. bes. v. 12 ff. vgl. Luc. 10, 5 ff.

er selber einmal sagt, er sei nicht gekommen, den Frieden in diese Welt zu bringen[1]), so hören wir ihn doch auch, als er von den Seinigen Abschied nahm, ehe er den Todesweg betrat, ihnen zum Troste sagen: Meinen Frieden lasse ich euch[2]). Aus seinem Grabe hat dann JEsus diesen Frieden mitgebracht, darum begrüsst der Auferstandene die Seinen mit dem Worte: Friede sei mit euch![3]) Dieser Gruss ist von da an das heiligste Band der Gemeinschaft der Christenheit geblieben. Die heiligen Apostel grüssen die Gemeinden mit diesem Gruss des Friedens[4]) und ermahnen die Christen, sich untereinander eben damit zu grüssen. Da wo die Gemeinde JEsu als heilige Gemeinde der Versöhnung am engsten sich zusammenschliesst, da lässt sie sich durch diesen Gruss zum Genuss des himmlischen Mahles laden, da begrüsste sie sich im Alterthum mit dem Kuss des Friedens. Friede ist die Signatur des Reiches Christi auf Erden.

Diesen Frieden bezeichnen die h. Apostel Petrus und Paulus als ihres Evangeliums Inhalt[5]), und der Letztere sagt auch näher, wiefern aus der Verkündigung der Heilsbotschaft den Gläubigen der Friede komme. *Δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως*, sagt er nämlich Röm. 5, 1, *εἰρήνην ἔχομεν πρὸς τὸν Θεὸν διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.*

1) Matth. 10, 34.

2) Joh. 14, 27: *Εἰρήνην ἀφίημι ὑμῖν, εἰρήνην τὴν ἐμὴν δίδωμι ὑμῖν* vgl. 16, 33: *ταῦτα λελάληκα ὑμῖν, ἵνα ἐν ἐμοὶ εἰρήνην ἔχητε.*

3) Joh. 20, 19. 21. 26. vgl. Luc. 24, 36.

4) Die Formel *χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη κ. τ. λ.* findet sich im Eingang sämmtlicher Briefe Pauli; in den Briefen an Timotheus und Titus fügt er zwischen *χάρις* und *εἰρήνη* noch *ἔλεος* ein. Auch Petrus braucht diese Grussüberschrift in seinen beiden Briefen, und Johannes wünscht im Eingang seines zweiten und zum Schluss seines dritten Briefes den Empfängern: *εἰρήνη;* ingleichen sagt er den Lesern der Apokalypse zum Eingang: *χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη.* Es ist dies also der apostol. Gruss *κ. ἐ.*

5) Act. 10, 36. Röm. 10, 15. Eph. 6, 15.

Also der Gerechtfertigte, d. h. derjenige, welcher die Gnade der Sündenvergebung empfangen hat, steht zu Gott nicht mehr im Verhältniss eines ἐχθρός (v. 9), sondern sein Verhältniss zu Gott ist nunmehr Friede. Das Gegentheil des früheren Zustandes, da die Menschen dem göttlichen Zorn verfallen waren, ist somit vorhanden. Dieser Friede tritt nun aber mit der Rechtfertigung als eine eben so neue, wie dauernde Folge derselben ein, daher *δικαιωθέντες — ἔχομεν*[1]). Die Versöhnung, deren wir dadurch theilhaftig werden dass wir die Vergebung der Sünden um Christi willen durch den Glauben uns aneignen[2]) — diese Versöhnung schafft uns Frieden, d. i. ein Wohlverhältniss mit Gott. Ganz ähnlich stellt sich das Verhältniss zwischen der Rechtfertigungsgnade und unserem Friedensstand auch zufolge des apostolischen Grusses: *Χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ Θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.* Was Paulus unter *χάρις* meint, ist aus seinen Briefen klar[3]). *Χάρις* ist concret gefasst die Vergebung der Sünden oder die Versöhnung, welche Gott dem Sünder durch das Amt der Versöhnung darbeut. Sie steht in dem apostolischen Grusse an erster Stelle, denn aus ihr folgt ganz wie Röm. 5, 1 (*δικαιωθέντες — εἰρήνην ἔχομεν*) die *εἰρήνη*, während hinwiederum ohne die *χάρις* nicht von *εἰρήνη*, sondern bloss von *ὀργὴ μέλλουσα* die Rede sein könnte. Bemerken wir aber auch, dass der Apostel seinen Lesern Gnade und Friede von Gott (*ἀπὸ Θεοῦ*) anwünscht! Niemals geht es von uns aus, dass wir Friede mit Gott haben; immer ist es Gott, der uns seine Friedenshand darbeut, und wir haben nichts zu thun und können auch nichts thun, als sie ergreifen und immer wieder ergreifen, wenn wir sie verloren haben, wie sie denn immer wieder dargereicht wird um desswillen, der uns hohe-

1) Vgl. Meyer zu d. St.

2) Vgl. 2 Cor. 5, 18—21.

3) Meyer u. A. fassen die *χάρις* als die huldreiche Gesinnung Gottes gegen uns, diese beruht aber nach gesammter apostolischer Lehre auf der Versöhnung durch Christum.

priesterlich vor Gott vertritt und unsrer Schwachheit hilft [1]). Ist Er, mit dem wir Friede haben, doch unser Vater [2])! Auch das will beachtet sein. JEsus heisst unser Herr; denn er hat uns „erworben", losgekauft nicht mit Gold oder Silber, sondern mit seinem heiligen, theuern Blut und seinem unschuldigen Leiden und Sterben [3]). Gott aber (ὁ Θεὸς) heisst unser Vater: Er ist ein Vater über alles, weil er der Schöpfer aller Dinge ist; aber im Sinne des apostolischen Friedensgrusses ist er unser Vater, weil wir nicht mehr Kinder seines Zornes, sondern seiner Liebe sind, weil wir seine Kinder heissen, welche sonder Furcht nun zu ihm sagen dürfen „Abba, lieber Vater" [4])!

Und das Bewusstsein dieses Friedens ist kein Selbstbetrug des Glaubens, der sich Frieden nur im eigenen Herzen vorspiegelt, während in Wirklichkeit Gott zu ihm in keinem Friedensverhältnisse stünde. Denn Gott heisst selbst: *ὁ Θεὸς τῆς εἰρήνης* [5]), und jener Friede heisst: *ἡ εἰρήνη τοῦ Θεοῦ* oder *τοῦ Χριστοῦ* [6]), und Christus heisst: *ὁ κύριος τῆς εἰρήνης* [7]). Wenn also der Apostel Friede wünscht von Gott und dem HErrn JEsu, so weiss er, dass Gott den Frieden mit uns will und selbst ihn darreicht, denn er ist ja der Gott des Friedens, der Gott, der Frieden schafft und wirkt [8]). Das Wort gibt unserm Herzen sichern Gottes-Frieden!

„Friede mit Gott" bezeichneten wir oben als die Signatur des Reiches Christi; wir fügen hinzu: „und Friede mit den Menschen."

1) Vgl. Ebr. 2, 17. 18. mit 4, 15 f. 5, 7 ff. 10, 19 ff.

2) Vgl. Eph. 3, 5. und Harless zu d. St.; ausserdem s. Röm. 8, 15. 23. Gal. 4, 5. und Usteri, Lehrbegr. S. 194.

3) Vgl. Eph. 1, 7: *ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ*; dazu Ebr. 9, 2.

4) Röm. 8, 15: *Οὐ γὰρ ἐλάβετε πνεῦμα δουλείας πάλιν εἰς φόβον, ἀλλ' ἐλάβετε πνεῦμα υἱοθεσίας, ἐν ᾧ κράζομεν· Ἀββᾶ ὁ πατήρ.*

5) Röm. 15, 33. 16, 20. 2 Cor. 13, 11. Phil. 4, 9. 1 Thess. 5, 23. Ebr. 13, 20. 6) Phil. 4, 7. vgl. Col. 3, 15.

7) 2 Thess. 3, 16.

8) So auch Philippi, Meyer u. A. zu Röm. 15, 33.

Hat doch der HErr zu keiner andern Uebung der Liebe mehr ermahnt als zur Willigkeit des Vergebens und zur Friedfertigkeit[1]), preist er doch jene selig, welche Frieden schaffen[2]). Und ihm nach ermahnt auch der Apostel: *Τὰ τῆς εἰρήνης διώκωμεν*[3]), und legt da, wo er einen christlichen Ehegatten zum richtigen Verhalten gegen den heidnischen ermahnt, der Mahnung dieses Wort zu Grunde: *Ἐν δὲ εἰρήνῃ κέκληκεν ἡμᾶς ὁ θεός*[4]). Für das Verhalten der Glieder einer christlichen Gemeinde innerhalb derselben und im Verhältniss zu ihrem Organismus macht er deshalb den Grundsatz geltend: *Οὐκ ἔστιν ἀκαταστασίας ὁ Θεός, ἀλλ' εἰρήνης*[5]). Ja das Band, das die Christen unter einander zu einem Leib zusammenschliessen soll, heisst er: *σύνδεσμος τῆς εἰρήνης*[6]), wie auch Jakobus die Weisheit eine himmlische nennt, welche friedfertig (*εἰρηνική*) ist, und von den Friedfertigen sagt: *καρπὸς δὲ δικαιοσύνης ἐν εἰρήνῃ σπείρεται τοῖς ποιοῦσιν εἰρήνην*[7]). Und wie die Christen unter einander Frieden haben und halten sollen[8]), so sollen sie solchen Frieden mit allen Menschen überhaupt zu halten suchen. *Εἰρήνην διώκετε μετὰ πάντων*[9]), sagt Paulus zu den Ebräern, und gleicherweise zu den Römern: *Εἰ δυνατόν, τὸ ἐξ ὑμῶν, μετὰ πάντων ἀνθρώπων εἰρηνεύοντες*[10]), und auf keine Weise will er, dass der Christ sich selber räche. Er soll feurige Kohlen auf seines Feindes Haupt sammeln[11]), und in der Feindschaft der Welt, die über ihn kommt, einen Angriff des Argen auf seinen Friedensstand erkennen, welcher Feindschaft gegenüber

1) Matth. 5, 21 ff. 6, 14. 18, 21 ff. Marc. 11, 25 f. u. ö.

2) Matth. 5, 9: *Μακάριοι οἱ εἰρηνοποιοί.*

3) Röm. 14, 19. — 4) 1 Cor. 7, 15.

5) 1 Cor. 14, 33. — 6) Eph. 4, 3. — 7) Jac. 3, 17. 18.

8) Vgl. Marc. 9, 50. 2 Cor. 13, 11. 1 Thess. 5, 13.

9) Ebr. 12, 14. — 10) Röm. 12, 18.

11) *Ἄνθρακας πυρὸς σωρεύσεις ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ.* Diese Worte hat man auf doppelte Weise erklärt, je nachdem die glühenden Kohlen als Bild schmerzlicher Reue und Scham des durch Wohlthat beschämten Feindes oder als Bild schwerer göttlicher Strafe genommen wurden. Aber der Context ist für die erstere Fassung.

sein Wahlspruch sein muss: *Μὴ νικῶ ὑπὸ τοῦ κακοῦ, ἀλλὰ νίκα ἐν τῷ ἀγαθῷ τὸ κακόν* [1]).

2. Fragen wir uns weiter, wie sich denn der Stand des Friedens thatsächlich offenbare, so lehrt uns insonderheit der Apostel Paulus ein doppeltes Merkmal erkennen. 1) Während wir uns sonst vor Gottes Zorn fürchten mussten, haben wir nun freudigen Muth und gute Zuversicht zu ihm; diess drücken Paulus und Johannes durch das Wort *παῤῥησία* aus. 2) Während wir sonst von Gott fern bleiben mussten, weil seine Majestät uns ferne hielt, so haben wir nun einen, der uns zu Gott führt; diess nennt Paulus unsre *προσαγωγή*. Die unmittelbare Folge des neuen, durch die Versöhnung hergestellten Friedensstandes ist also auf unsrer Seite: *παῤῥησία* und *προσαγωγὴ πρὸς τὸν θεόν*.

Um beides näher zu bezeichnen, erinnern wir uns, dass die *εἰρήνη*, welche wir durch die Versöhnung haben, zunächst ein neues Verhältniss, noch nicht ein neues Verhalten unsrerseits zu Gott ist. Es ist die *εἰρήνη*, die Freiheit und Erledigung vom Zorn Gottes, uns dadurch vermittelt, dass die Sünde, die Ursache des göttlichen Zorns, vergeben ist. Dieses Verhältniss, in welches wir aus Gnaden gesetzt sind, hat aber in sich die Kraft ein neues Leben zu schaffen. Denn als wir unter dem Zorne standen, da waren wir todt durch unsre Uebertretungen, weil wir von Gott gefernt waren und keinen Zutritt zu ihm hatten [2]). Nun aber haben wir ja F r e u d i g k e i t zu Gott, ja Kindes-Geist, in diesem aber neue Kraft der Heiligung: die Kraft der Sünde abzusagen und uns Gotte zu weihen [3]). Die *παῤῥησία* aber ist — wir

1) Vgl. Meyer, welcher die Stelle umschreibt: Werde nicht zur Rache und Wiedervergeltung hingerissen vom Bösen, welches wider dich begangen wird, sondern überwinde das Böse durch Gutes, indem du es dahin bringst, dass der Feind, beschämt durch deinen Edelmuth, ablässt gegen dich zu handeln und dir zum Freunde wird. *Vincit mullos pertinax bonitas*, sagt der H e i d e Seneca *de benef.* 7, 31. vgl. *de ira* 2, 32. und Sir. 7, 31.

2) Vgl. Eph. 2, 1 ff. mit Röm. 7, 7 ff. 13. und s. oben S. 98 ff.

3) Vgl. Röm. 8, 12 ff.

wiederholen diess absichtlich — nicht in dem begründet, was wir von uns aus haben oder sind, sondern allein in dem, was Gott an uns gethan und immerzu noch thut. Sie wurzelt im Glauben an die Gnade Gottes in Christo JEsu, näher: in der Versöhnung, welche Christus für uns am Kreuze durch sein Blut vollbracht hat[1]), und in Christi hohepriesterlichem Amte, kraft dessen er uns fortwährend vor seinem himmlischen Vater vertritt[2]). Darum ist sie aber auch unwandelbar und fest, sowohl für die Gegenwart als auch für die Zukunft. In der Gegenwart vermögen wir kraft unsrer *παῤῥησία πρὸς τὸν θεόν*, allezeit vor Gott zu treten und in allem, was wir seinem Willen gemäss erbitten, uns der Erhörung zu getrösten[3]). Es ist nach St. Pauli Lehre das ein wesentlicher Unterschied zwischen der Zeit des Gesetzes und der des Evangeliums, dass man damals weder Gott noch seinen Knecht Mose anschauen konnte. Die Herrlichkeit des HErrn, wo immer sie sich offenbarte, wo immer sie dem Menschen oder der Mensch ihr nahe kam, scheuchte diesen von sich. So soll es bei den Kindern des Neuen Bundes nicht mehr sein: *πολλῇ παῤῥησίᾳ χρώμεθα*, sagt Paulus zu den Christen in Corinth; so sagt er aber, wie wir oben sahen, auf Grund dessen, dass im Neuen Bunde die **διακονία τοῦ πνεύματος** oder, wie er sie gleichfalls nennt, die **διακονία τῆς δικαιοσύνης** an die Stelle der **διακονία τοῦ γράμματος** getreten ist, also auf Grund der zugerechneten Gerechtigkeit unsres Heilandes JEsu Christi[4]).

Wie aber dann, wenn wir nun sündigen? Rufen wir dann nicht Gottes Zorn von neuem auf uns herab, werden wir uns dann

1) Vgl. Ebr. 10, 19: *ἔχοντες οὖν, ἀδελφοί, παῤῥησίαν εἰς τὴν εἴσοδον τῶν ἁγίων ἐν τῷ αἵματι Ἰησοῦ Χριστοῦ κ. τ. λ.*

2) Ebr. 10, 19 ff. vgl. mit 4, 14–16: *ἔχοντες οὖν ἀρχιερέα — — — προσερχώμεθα οὖν μετὰ παῤῥησίας κ. τ. λ.* Der Hohepriester JEsus übt seine Vertretung für die Seinigen vor dem Vater ohne Unterlass: diess soll uns Muth geben, zum Thron der Gnaden hinzutreten u. s. f.

3) Vgl. 1 Joh. 5, 14. — 4) 2 Cor. 3, 7 ff.

nicht doch wieder vor ihm zu fürchten haben? Ist die παῤῥησία auch möglich unter Voraussetzung des Bewusstseins der Sünde?[1]) Darauf antwortet 1 Joh. 3, 19—21[2]). Hier sagt der Apostel: Wenn wir das Gebot, den Bruder in der That und Wahrheit zu lieben, erfüllen, so werden wir darin erkennen, dass unser Leben aus der Wahrheit stammt, und in diesem Bewusstsein werden wir vor dem Angesichte Gottes die Anklagen unsres Herzens stillen (πείθειν) und so Frieden gewinnen (v. 19); denn wenn unser Herz wider uns erkennt, d. i. uns der Sünde zeiht, so ist Gott doch grösser als unser Herz und weiss alles[3]) (v. 20). Damit können wir unser Herz stillen, so dass es nicht mehr wider uns erkennt, uns nicht mehr verurtheilt, und wir also trotz der Sünde, die uns noch anklebt, dennoch die παῤῥησία behalten, freudig vor Gott treten und von ihm nehmen was wir bitten.

Wenn wir anders diese schwierige Stelle richtig aufgefasst haben, so ist es ein doppeltes, was uns Trost für die Anfechtungen unsres Herzens bietet: 1) dass wir in der Liebe zu den Brüdern stehen, ein wenn auch noch so geringes Maass von Liebe in uns tragen, 2) dass Gott grösser ist als unser Herz, d. i. die Dinge besser erkennt als wir. Wenn auch unser Herz nur das Böse in uns sieht, so weiss doch Gott auch im tiefsten Innern den Willen zum Guten zu erkennen, und er genügt ihm, um nicht wider uns zu erkennen.

Auf den ersten Blick scheint das nun freilich kein wahrer Trost zu sein, weil wir ja doch um unsre Herzen zu stillen und die παῤῥησία zu behalten, auf unser eigenes Thun angewiesen werden. Aber man erwäge, was das heisset: unsre Herzen stillen. Wir sollen aus der Liebe, die wir gegen die Brüder

1) Ueber die „Sünden der Wiedergebornen" vgl. Braune, Studien u. Kritiken, 1847, S. 371 ff.

2) Vgl. zu d. St. Huther, dessen Auslegung wir folgen.

3) Schön Besser: „Unser Herz erkennt Einiges und erkennt wider uns, Gott erkennt Alles und erkennt nicht wider uns, sondern für uns, weil vor Seinen Augen der Same der Wahrheit, aus dem wir geboren sind, sich nicht verbirgt."

haben, für uns erkennen, sollen daraus abnehmen, dass wir aus der Wahrheit sind[1]), nicht aber sollen wir wähnen, durch unsre Liebe Kinder der Wahrheit erst zu werden. Es handelt sich hier nicht um die Bedingungen der Rechtfertigung vor Gott, sondern um das Kennzeichen der vorhandenen Gotteskindschaft. Kennzeichen unsres Standes in der Wahrheit ist die Liebe. Die Liebe in irgend welchem Maasse wenigstens kann den wahren Kindern Gottes nicht fehlen; wo sie fehlt, wäre die Meinung aus der Wahrheit zu sein Selbstbetrug. Wo sie nun aber ist, da soll sich der Mensch zufrieden geben, und sich seine Zuversicht zu Gott nicht durch den Gedanken rauben lassen, dass er annoch Sünde habe, sintemal er ja an seiner Liebe zu den Brüdern, merken kann, dass er aus der Wahrheit sei.

Andrerseits lehrt uns Ebr. 6, 4 ff., wo die Grenze für die Sünde ist, wenn sie der *παῤῥησία* nicht schlechthin verlustig machen soll. Wer einmal erleuchtet worden ist, wer die himmlische Gabe gekostet, den heiligen Geist empfangen, das edle Wort Gottes und die Kräfte der zukünftigen Welt geschmeckt hat — kann, wenn er zurückfällt (*παραπεσεῖν*), nicht wieder zur Busse kommen, sofern er sich den Sohn Gottes zum zweitenmal gekreuzigt und verspottet hat. — Wie das *παραπεσεῖν* gemeint sei, darauf kommt alles an[2]). Wir sagen auf Grund der

1) *Ὅτι ἐκ τῆς ἀληθείας ἐσμέν* — nicht also wie wir der Kindschaft Gottes theihaftig werden, lehrt der Apostel, nicht sagt er worauf objectiverweise unser Gnadenstand beruhe, sondern welches für uns das Kennzeichen sei, dass wir Gottes Kinder sind. Diese Stelle darf mit der Erwerbung der Gnade nicht vermengt werden; sie handelt nicht von unserem Gnadenstand, sondern von unsrer eigenen Gewissheit über denselben.

2) Vgl. Delitzsch, H. B. S. 229. „In vier particip. Satzgliedern hat der Verf. die Hochbegnadigten geschildert und mit dem Einen *καὶ παραπεσόντας* bezeichnet er nun schneidend kurz den Sturz von solcher Höhe, den Abfall von so lebendig erfahrener, reichlich empfangener, überschwenglich besiegelter Gnade. — — Das kurze *παραπεσόντας* will (aber) nach 10, 26—31 verstanden sein, der

Parallele 10, 26—31 mit Delitzsch, dass damit nicht der Rückfall in irgend eine Sünde, und wäre sie noch so grob, gemeint sei, sondern der Abfall von Christo, d. i. die Verleugnung Christi als des Heilandes, die schlechthinige Versagung des Glaubens. Unglaube ist die einzige Sünde, welche den Menschen der *παῤῥησία* beraubt, wie es denn auch nicht anders sein kann, weil ja der Mensch mit dem Glauben an den Heiland die objective Versöhnung wegwirft und so durch eigne Schuld abermals ein Kind des Zornes wird. Darum ermahnt der Apostel diejenigen, die *παῤῥησία* nicht wegzuwerfen, welche er vor dem Abfall von dem Glauben gewarnt hat. Hingegen wer den Heiland und Versöhner noch irgendwie annimmt, wer irgend noch nach seiner Hülfe und Erlösung begehrt, dem ist und bleibt er stets ein Helfer und ein Vertreter bei Gott, der darf und soll die *παῤῥησία πρὸς τὸν θεόν* nicht aufgeben.

Diese *παῤῥησία*, die wir in und mit dem Glauben haben, lässt uns aber nicht bloss jetzt getrost sein vor Gott und wehrt nicht bloss für die Gegenwart der Furcht vor Gott, sondern macht uns auch getrost im Blick auf die Zukunft. So ermahnt uns denn der h. Apostel, dass wir in Christo bleiben sollen, damit wir, wenn er erscheint, Freudigkeit (*παῤῥησία*) haben, und nicht von ihm beschämt werden bei seiner Zukunft (1 Joh. 2, 28). Dessgleichen heisst es 1 Joh. 4, 17: darin sei die Liebe mit uns zu ihrer Völligkeit gebracht, dass wir Freudigkeit (*παῤῥησία*) haben am Tage des Gerichtes. Wenn also der grosse Tag des Zornes anhebt, wenn alle Welt vor Christi Majestät sich fürchtet und erschrickt, so sind doch wir voll frohen Muthes, „denn wie er ist, so sind auch wir in dieser Welt“ — wir sind ihm in der Liebe gleich und seines gleichen kann er nimmermehr verdammen.

Parallele, in welcher unsre Stelle überhaupt ihre Erläuterung und Ergänzung findet. *Παραπεσεῖν* (LXX für אָשָׁם und מָעַל) ist wie *ἑκουσίως ἁμαρτάνειν* 10, 26., *ἀποστῆναι* 3, 12. von solchem Abfall gemeint, welcher nicht bloss den ethischen Wirkungen der christlichen Heilswahrheit sich entzieht, sondern diese selbst aufgibt.“

Παῤῥησία oder Freiheit von aller Furcht — das ist die Grundstimmung eines Christen in seinem Verhältniss zu Gott. Er versieht sich trotz der vorhandenen Sünde weder jetzt noch in der Zukunft eines Zorngerichts von Gott, denn er ist Gotte durch Christi Blut versöhnt, und hat um seinetwillen Frieden. Diese Grundstimmung soll sich aber auch bethätigen, wir sollen nicht allein den Muth haben Gott zu nahen, sondern wirklich vor ihn treten. *Προσερχώμεθα οὖν μετὰ παῤῥησίας τῷ θρόνῳ τῆς χάριτος,* sagt der Apostel zu den Ebräern. Hiemit stimmt überein, was derselbe Apostel von der *προσαγωγή* sagt, die wir in Christo zum Vater haben. Auch sie bezeichnet er als unmittelbare Folge unsres Friedenstandes, wie sie denn auch lediglich durch den Glauben bedingt ist [1]). Was ist sie nun aber selbst? Meyer hat, wie uns scheint, mit Recht geltend gemacht [2]), dass *προσαγωγή* nicht zunächst „Zutritt", sondern „Zuführung" sei [3]). Das Ziel, in Bezug auf welches eine *προσαγωγή* stattfindet, nennt uns dann Eph. 2, 18., wenn es dort heisst: *δι᾽ αὐτοῦ (Χριστοῦ) ἔχομεν τὴν προσαγωγὴν πρὸς τὸν πατέρα.* Wie nun die durch Christum uns geschenkte *παῤῥησία* das gerade Gegentheil der Furcht ist, die wir als Kinder des Zorns ehedem vor dem Vater hatten, so entspricht *προσαγωγή* laut Eph. 2, 17. 18. gegensätzlich unsrem frühern Stand zu Gott, der ein Stand der Gottesferne war. Denn wir, die *μακρὰν ὄντες,* die *ἀπηλλοτριωμένοι τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ,* werden

1) Röm. 5, 2: *Εἰρήνην ἔχομεν πρὸς τὸν θεόν, διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι᾽ οὗ καὶ τὴν προσαγωγὴν ἐσχήκαμεν τῇ πίστει εἰς τὴν χάριν ταύτην κ. τ. λ.*

2) Vgl. zu Röm. 5, 2. Comm. S. 145 Note und zu Eph. 3, 12.

3) Vgl. dagegen Harless, der zu Eph. 2, 18 die Bedeutung „Zutritt" vertheidigt, indem er die gewöhnlich vorgetragene Anspielung auf die Einführung zu den Königen durch den *προσαγωγεύς* unpassend findet wegen des *ἐν πνεύματι*, welches der Anwendung einer rein äusserlichen Ceremonie widerspreche. Aber auch er erkennt an, dass die ursprüngliche Bedeutung von *προσαγωγή* = Hinzuführung gesichert ist. Vgl. darüber Reiche, zu Röm. 5, 2. S. 332.

Gotte durch Christum nun zugeführt. Wir sollen nicht mehr wie Kain vor seinem Angesicht unstät und flüchtig sein, sondern zu ihm nahen, uns zu ihm führen lassen und von ihm Gnade und Erbarmen nehmen[1]). Damit ist das alte Verhältniss der Ferne zwischen Gott und dem Menschen ebenso aufgehoben, wie dem Verhältniss der Furcht vor Gott durch unsre παῤῥησία ein Ende gemacht ist. Ja der neue Friedensstand offenbart sich erst darin vollkommen, dass wir durch Christum mit dem Vater in thatsächlicher Gemeinschaft stehen. Und wiewohl wir noch in einem Leibe leben, welcher wie ein καταπέτασμα uns von Gotte scheidet, so haben wir doch in der vertrauensvollen Hingabe des Glaubens (ἐν πεποιθήσει διὰ τῆς πίστεως αὐτοῦ) eine thatsächliche und reale Gemeinschaft mit dem Vater[2]), und unser Heiland nahet uns, die wir noch nicht dem Leibe nach zu ihm gelangen können, indem er vermittelst leiblichen Essens und Trinkens uns seinen verklärten Leib und sein verklärtes Blut darreicht, damit die Gemeinschaft des Glaubens und des Geistes auch zur leiblichen Gemeinschaft sich vertiefe, und wir so bereitet werden für die Zeit, da wir Gott schauen werden, wie er ist[3]).

Wir haben Freudigkeit zu Gott, ja mehr: wir haben auch Gemeinschaft mit dem Vater. So offenbart sich unser Friedensstand, denn wo die Furcht vor Gott in freudige kindliche Zuversicht, und die Ferne in solche Nähe sich gewandelt hat, da ist kein Zorn mehr, sondern eitel Friede.

2. Aber — so fragen wir uns weiter — besteht denn nicht noch immer der Tod, und mit ihm zugleich die Macht des göttlichen Zornes in der Welt? Was lehrt die Schrift vom Verhältniss des Versöhnten zu dem Tode?

Hier kann zunächst nur von dem leiblichen Tode die Rede sein; denn dass der geistliche Tod durch den neuen Friedensstand der Versöhnung sein Ende gefunden habe, wurde oben dargelegt, und

1) Ebr. 4, 16.

2) Vgl. Ebr. 9, 20., woraus erhellt, dass die σάρξ ein καταπέτασμα zwischen Gott und dem Menschen ist.

3) Eph. 3, 12.

es bedürfte zur Vervollständigung des Beweises nur noch der Hinweisung auf Joh. 3, 36 und ähnliche johanneische Stellen. Denn laut der genannten Stelle ist dem Gläubigen ewiges Leben als gegenwärtiger Besitz verheissen, während der Ungläubige jetzt und in der Zukunft nur Gottes Zorn erwarten darf. Gerade dieser Gegensatz zwischen dem Zorngericht des Ungläubigen und dem Lebensbesitz des Gläubigen lässt uns erkennen, dass das ewige Leben oder das Widerspiel des Todes der Sünde eine Frucht der Sündenvergebung, der Versöhnung ist[1]). Mit dem Zorne hört der alte Todeszustand ein für allemal auf: der Geist der Kindschaft ist der Geist des neuen Lebens, und es bewährt sich, dass wo Vergebung der Sünden, da auch Leben und Seligkeit ist. Darum sagt JEsus Joh. 5, 24: Wer mein Wort hört und glaubt dem, der mich gesandt hat, hat ewiges L e b e n und kommt nicht in's G e r i c h t, sondern ist aus dem Tode in das Leben hinübergegangen[2]). Wer nur Christi Wort festhält, der wird den Tod nicht sehen ewiglich[3]).

Anders nun verhält es sich mit dem leiblichen Tod. Ihn müssen wir trotz unsres Gnadenstandes alle schmecken. Aber der Tod hat nun einen völlig anderen Charakter als sonst.

Der Tod ist Auflösung des leiblichen Lebens, der *σάρξ*. Er ist nöthig, denn die *σάρξ* entzieht sich der Erneuerung durch den Geist; sie bleibt ein Wohnsitz und Herd der Sünde; ja sie wird dem Geiste zur Anfechtung und muss durch ihn getödtet werden. Ist es doch eine Hauptaufgabe des geistlichen Lebens, des Fleisches Geschäfte zu tödten[4]); soll doch der Leib todt sein, d. i. für todt gelten demjenigen, in welchem Christus ist[5]). Diese Selbstabtödtung vollzieht sich nur durch

1) S. über diese Stelle oben S. 90 u. 227.

2) Vgl. 1 Joh. 3, 14. — 3) Joh. 8, 51.

4) Vgl. Röm. 8, 5—11. 12—17. Gal. 5, 16 ff. u. a. Vgl. oben S. 84 u. 87 Anmerk.

5) Röm. 8, 10: *Εἰ δὲ Χριστὸς ἐν ὑμῖν, τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν δι' ἁμαρτίαν, τὸ δὲ πνεῦμα ζωὴ διὰ δικαιοσύνην.*

schweren Kampf, in welchem offenbar wird, dass das sündige Fleisch nicht dazu verklärt werden kann, ein würdiges Organ des Geistes zu werden; so wenig, dass jener Kampf den Christen vielmehr zu dem Ausruf sehnsüchtigen Verlangens treibt: Wer wird mich erlösen aus dem Leibe dieses Todes![1]. Es erscheint sonach der leibliche Tod als wesentliches Bedürfniss für die Vollendung des neuen Lebens, und an die Stelle des Grauens vor demselben tritt bei dem Christen die selige Freude der Erlösung durch ihn. Der Tod ist für den Christen kein Gericht, sondern Durchgang zum vollendeten Leben, Heimgang zu Christo[2].

Es fühlt der Tod sich auch für uns als Zornesoffenbarung Gottes an und heisst darum ein *ἐχθρός*[3]. Aber nur die *σάρξ* empfängt im Tode ihr Gericht, unser Herz hat auch im Tode Frieden mit Gott, denn unser besseres Selbst weiss sich der *σάρξ* gegenüber frei, und hat an ihrer Sünde keinen Theil[4]. So sagt denn der Apostel Paulus in jener berühmten Stelle von der Auferstehung, dass der Tod für uns seinen Stachel verloren habe, weil er nicht mehr dem Fluche des Gesetzes dient[5]. Jenen Fluch hat ja Christus selbst getragen (Gal. 3, 13) und dadurch hat er uns über den Tod den Sieg gegeben. Nunmehr können wir sterben sonder Furcht und Grauen vor dem Zorne Gottes, weil wir wissen, dass wir ewig leben, obgleich wir sterben.

Ein dritter Grund dafür, dass uns nach der Seite unsers Personlebens der Tod als Erlösung, nicht als Zorngericht gilt, ist endlich unsre Hoffnung, kraft welcher wir den Tod zu überwinden vermögen. Uns kann kein Tod tödten und keine Verwesung schrecken. Wir werden auferstehen, und ob das Zelthaus dieses Leibes auch zerbrochen wird, wir wissen, dass uns ein andrer Bau längst bereitet ist im Himmel[6]. Wir werden

1) Röm. 7, 24. — 2) Phil. 1, 21—23.

3) 1 Cor. 15, 26.

4) Phil 1, 23.

5) 1 Cor. 15, 56. 57.

6) 2 Cor. 5, 1 ff. *Οἴδαμεν γάρ, ὅτι ἐὰν ἡ ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία τοῦ*

mit einem Leibe bekleidet werden, von dem St. Paulus sagt, dass er unvergänglich, herrlich, voll Kraft und Schöne, ein würdiges Gefäss des Geistes — in diesem allem aber das Abbild des himmlischen Leibes JEsu Christi sei[1]). Die Verklärung und Verneuerung in das ewige Leben wird dann auch ihre leibliche Vollendung finden.

Daher ist der Tod so wenig mehr ein Zeugniss göttlichen Zornes wider uns, dass er vielmehr der erlösenden Liebe Gottes dient, und so wenig stehen wir in Furcht desselben, dass wir ihn begehren, um einzugehen in die vollendete Gemeinschaft unsres Gottes[2]). So weit er aber ein Gericht ist, erkennen wir sein Recht an, ja wir üben selber diess Gericht an unsrem Leibe und machen diesen so zu einem Opfer, welches Gott gefällt und ihm zur Ehre dient[3]).

Ebenso wie mit dem Tode verhält es sich mit allem Uebel, das die Sünde in die Welt gebracht hat und noch täglich bringt. Der Christ erkennt im Uebel dieses Lebens wohl im Allgemeinen Gottes Gericht über die Sünde, aber die Vergebung seiner Sünden und der Friede mit Gott, in dem er steht, lassen ihn das Uebel nicht als Gericht empfinden.. Es dient ihm vielmehr nach Gottes Vorsehung zur Prüfung und Bewährung (*δοκιμή*) seines Glaubens[4]), zur Läuterung und Züchtigung (*παιδεία*) des Herzens[5]), zur Reife und Vollendung (*τελείωσις*) seines Geistes[6]). Trübsal achtet der Gerechtfertigte für eitel Freude[7]); sie ist ihm lauter Liebe und mit Freuden geht er seinen Kreuzesweg, den JEsus allen seinen Jüngern vorangegangen[8]).

σκήνους καταλυθῇ, οἰκοδομὴν ἐκ θεοῦ ἔχομεν, οἰκίαν ἀχειροποίητον αἰώνιον ἐν τοῖς οὐρανοῖς κ. τ. λ.

1) 1 Cor. 15, 42—50.

2) 2 Cor. 5, 7: *Διὰ πίστεως γὰρ περιπατοῦμεν, οὐ διὰ εἴδους*, v. 8: *θαῤῥοῦμεν δὲ καὶ εὐδοκοῦμεν μᾶλλον ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος καὶ ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον.*

3) Röm. 12, 1 u. a. — 4) Röm. 5, 4. 2 Cor. 8, 2. Jac. 1, 3 ff.

5) Ebr. 12, 7 ff. — 6) Jac. 1, 4.

7) Jac. 1, 2. vgl. Ebr. 12, 11.

8) Matth. 10, 38. 16, 24. Marc. 8, 34. Luc. 9, 23. 14, 27.

Hier ist es denn auch an der Stelle, von dem Liebeszorn zu reden. Wenn über den Christen Trübsal und Anfechtung kommt, so hat das ohne Zweifel seinen Grund in noch vorhandener Unlauterkeit und Sünde. Im Stande der Verklärung ist die Trübsal, wie wir später sehen werden, schlechthin nicht mehr da. Diese unsere noch vorhandene Sünde fordert Gottes Eifer gegen uns heraus; denn soviel wir ihr noch angehören, soviel sind wir Gott entzogen. Indem uns also Trübsal widerfährt, gibt Gott uns ohne Zweifel zu erkennen, dass an uns etwas sei, was ihm noch widerstrebt. Die Trübsal soll uns züchtigen und von der Sünde weg zu Gott ziehen; das Feuer seines Zornes, das wir spüren, soll nicht uns selber, aber alles was in uns noch unrein ist verzehren, damit wir lautere Gotteskinder werden. Man kann somit von einem Zorne Gottes reden — und der Apostel redet auch davon — auch in Hinsicht auf die Kinder[1]). Aber dann muss erkannt sein, was wir im ersten Theile dieser Schrift hervorzuheben uns bemühten, dass der Zorn die Energie verletzter Gottesliebe ist, und dass der Mensch im Zorne Gottes inne werden soll, wie er seinen Herrn und Gott verlassen, damit er wiederkehre zu dem, der also um ihn eifert. Auf diese erste Stufe seiner Offenbarung, wo er noch weit entfernt ist, einen Sünder ewigem Tod anheimzugeben — auf diese Stufe kehrt der Zorn des auch in der Liebe zu seinen Kindern heiligen Gottes da zurück, wo diese ihm zwar durch Christi Blut versöhnt sind, aber durch die Sünde sich seiner Herrschaft wiederum entzogen haben. Gegen diese seine Kinder offenbart sich Gottes Zorn in Trübsal und Anfechtung als Eifer um den vollen Besitz des ihm zum Eigenthum erworbenen Volkes[2]).

3. Ein Drittes bleibt uns endlich zu erwägen übrig, nämlich

1) Ebr. 12, 29. vgl. Deut. 4, 24. Jes. 33, 14. Cant. 8, 6.

2) Ueber den Liebezorn vgl. Luther (s. oben S. 64). Er redet von demselben immer nur unter der Voraussetzung der Versöhnung im Blute Christi. Ohne diese ist auch ihm der Zorn ein schrecklicher Feuereifer, der die ewiglich verzehret, die er trifft.

das Verhältniss des mit Gott Versöhnten zum Teufel, als dem Werkzeug des göttlichen Zorns.

Da gilt es nun zum ersten festzuhalten, dass laut Ebr. 2, 14 JEsus dazu Fleisch und Blut an sich genommen hat, um durch seinen Tod den ausser Macht zu setzen [1]), der bisher im Tode seine Herrschaft über uns bewies. Und zwar lässt diese Stelle uns erkennen, dass die Freiheit von der Macht des Satans als des Todes Fürsten eine Folge unsrer Versöhnung ist [2]). Gottes Zorn hat ehedem die sündige Menschheit dem Tode untergeben und Satan dazu eingesetzt, den Tod an allen denen zu vollstrecken, über welche ihm Gott jedesmal Macht und Gewalt gegeben wird. Dadurch eben ist der Tod die Offenbarung göttlichen Zornes, dass ihn der Feind über uns verhängen darf; das Recht hiezu aber gibt ihm unsre Sünde. Ist nun die Sünde gesühnt, so hat damit der Satan jenes Recht verloren. Er darf uns nicht mehr verklagen, darf unsern Tod nicht mehr verlangen, und ist somit für alle die, die Gott durch Christus angehören, seines Rechtes für verlustig erklärt. Des Teufels Werke zu zerstören ist Christus in die Welt gekommen; dazu gehörte es aber vor allen durch Tilgung unsrer Sünde der Todesherrschaft Ziel und Maass zu setzen und für den Tod das Leben in die Menschheit einzuführen [3]).

Nichtsdestoweniger empfindet auch der versöhnte Christ die Macht Satans. So sagt der h. Apostel Petrus: Seid nüchtern, wachet; euer Widersacher, der Teufel, gehet umher wie ein brüllender Löwe, suchend, welchen er verschlinge [4]). Und St. Paulus

1) *Καταργεῖν* (LXX setzen es für בַּטֵּל) bedeutet unthätig, unwirksam (*ἄεργος*) machen oder ausser Kraft setzen, z. B. 1 Cor. 15, 24. 26. Vgl. Delitzsch, H. B. S. 83.

2) *Ἀπαλλάττειν* = aus einem Zustand weg in einen andern versetzen, aber im Sinne der Erlösung. Die alten Grammatiker erklären es durch *ῥύεσθαι καὶ λυτροῦν*, s. Delitzsch a. a. O. S. 84. Also ist die Freiheit vom Satan Folge unsrer *ἀπολύτρωσις* durch Christum oder unsrer *καταλλαγή*.

3) 1 Joh. 3, 8. — 4) 1 Petr. 5, 8.

im Briefe an die Epheser sagt von den Christen, sich selbst mit einschliessend: Wir haben nicht mit Fleisch und Blut zu kämpfen, sondern mit den Fürsten und Gewaltigen, mit denen, die da herrschen in dieser Finsterniss, mit den bösen Geistern in der Luft[1]; die Corinther aber mahnt er, sich vorzusehen, dass sie nicht der Teufel versuche, und ein andermal, sie möchten sich nicht von ihm übervortheilen lassen, denn man kenne seine Gedanken wohl[2]. — Anknüpfungspunkt für solche Versuchung Satans ist die noch in uns vorhandene Sünde[3]. Wo Sünde ist, da hat der Teufel Eingang, denn Sünde ist ja Feindschaft wider Gott, und er ist Gottes Feind. Die Sünde, wie sie uns von Gott entfremdet, so bringt sie uns mit Satan in Gemeinschaft. Drum sucht er Sünde in uns zu wirken und wo irgend ein Funke der Sünde in uns liegt, den facht er, wenn es möglich ist, zur Flamme an, um uns in sein Element hineinzuziehen.

Wie weit geht aber diese Macht des Satans? Darf sie überhaupt eine Macht genannt werden? Antwort: Satans Macht geht soweit als sein Recht, es liegt also in unsrer Gewalt, ihm mit dem Rechte auch die Macht zu nehmen, dadurch dass wir an den gläubig werden, der ihn überwunden hat. Satan hat über alle die, die Gott durch Christum sich versöhnet hat, kein Recht mehr; nur wo sich ungelöschte Schuld noch findet, darf er verklagen, Gottes Zorn aufrufen, und als Werkzeug dieses Zorns am Sünder seine Macht beweisen. Es ist, wie oben schon erwiesen worden, die Gerechtigkeit des Heiligen, welche den Abfall so gestraft hat, dass Satan, dem der Mensch mehr glaubte, als seinem Schöpfer, als den sich erweisen darf, der er ist. Aber da die Sünde nun gesühnt, und unser Kläger alles Recht an uns verloren hat, so darf und soll er nun von jedem

1) Eph. 6, 12. — 2) 2 Cor. 2, 11.

3) Das lehrt 1 Cor. 7, 5, wo der Apostel Eheleute, die Enthaltung üben ohne Rücksicht auf die Schwachheit ihres Fleisches, warnet: *ἵνα μὴ πειράζῃ (ὑμᾶς) ὁ σατανᾶς διὰ τὴν ἀκρασίαν (ὑμῶν).*

Christen abgewiesen werden. Nun heisst es: *Ἀντίστητε τῷ διαβόλῳ, καὶ φεύξεται ἀφ' ὑμῶν*[1]). Wer seine Lenden mit Wahrheit gürtet, kann dem Lügner Trotz bieten; wer sich kleidet mit dem Brustharnisch der Gerechtigkeit, kann den Verkläger überwinden; wer zum Wege durch das Leben mit dem Evangelium des Friedens sich beschuht und den Schild des Glaubens trägt, löscht alle feurigen Pfeile des Bösewichts aus; wer den Helm des Heiles nimmt, das Schwert des Geistes, welches das Wort Gottes ist, führt und vom Gebet nicht lässt, der kann dem Argen widerstehen und wird im Kampfe den Sieg behalten[2]). — Unsere Kampfesrüstung ist also vor allen Dingen das klare und volle Bewusstsein unsres Gnadenstandes, d. i. unsrer Versöhnung und unsres Friedens mit Gott. So ist es denn auch „der Gott des Friedens", der den Satan unter unsre Füsse zertreten wird in Kürze[3]). Wenn wir also gleich hier immer noch zu streiten haben, so werden wir, falls wir im Glauben an den Ueberwinder Christus kämpfen, doch allezeit erfahren, dass unser Feind gerichtet ist: ein Wörtlein kann ihn fällen.

So ist der Tod und der des Todes Macht besass durch Christum den Versöhner für uns alle, die an ihn gläubig werden, zu nichte gemacht. Was also immer ehedem der Zorn verhängt hat, das ist für Gottes Kinder aufgehoben, oder wird dereinst noch aufgehoben werden. Die Bürgschaft aber ist der Friede Gottes, welcher höher ist, als alle Vernunft. In diesem Gottesfrieden überwinden wir die Macht des Zorns in der Welt und sind gewiss, dass weder Tod noch Leben, weder Engel noch Fürstenthum, noch Gewalt, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Hohes noch Tiefes, noch keine andre Creatur

1) Jac. 4, 7 vgl. 1 Joh. 2, 14.

2) Vgl. Eph. 6, 10—20. Das beste und nothwendigste Stück der Waffenrüstung nennt v. 16, wenn es dort heisst: *ἐπὶ πᾶσιν ἀναλαβόντες τὸν θυρεὸν τῆς πίστεως ἐν ᾧ δυνήσεσθε πάντα τὰ βέλη τοῦ πονηροῦ τὰ πεπυρωμένα σβέσαι.*

3) Röm. 16, 20.

uns scheiden mag von der Liebe Gottes, die in Christo JEsu ist, unserm HErrn[1]).

§. 14.

Das Reich der Welt ein Reich des Zorns.

Wir erinnern zum Eingang dieses §. an die Resultate des §. 11, woselbst dargelegt wurde, dass die Heilsbotschaft dem Einen ein Geruch des Lebens zum Leben, dem Andern aber ein Geruch des Todes zum Tode ist[2]). Diesen Satz weiter zu entwickeln und auszuführen ist Aufgabe dieses §. Dabei handelt sichs an dieser Stelle weder um die innere Nothwendigkeit noch um die geschichtliche Verwirklichung jener Thatsachen, sondern lediglich darum, wie diese unversöhnte Welt als Reich des Zornes im Unterschied vom Reiche der Versöhnung sich gestalte.

Die Welt, die ausserhalb der Versöhnung ihren Stand gewonnen hat, ist einem Zorngericht des HErrn anheimgefallen, welches absoluter Art ist. Denn wenn die früheren Zornesoffenbarungen daran ihr Maass und Ziel gefunden haben, dass die Sünde noch nicht reif war, da ja die volle Gnade Gottes noch nicht eingetreten, so ist nunmehr das Maass der Sünde ohne Zweifel voll oder kann sich nun erfüllen[3]), denn jetzt ist erschienen die heilsame Gnade Gottes[4]). Und zwar allen Menschen, ja der Welt ist sie erschienen; denn nirgends wird die Gnade eingeschränkt auf solche, die abgesehen und im Unterschiede von der Welt erwählt worden wären, während diese selber ihrem Verderben überlassen bleiben sollte. Galt doch die Liebe, in welcher

1) Vgl. den hymnischen Erguss des Gerechtfertigten Röm. 8, 31—39, welcher alles was §. 13 enthält summarisch in sich fasst.

2) 2 Cor. 2, 16.

3) Vgl. Matth. 23, 32 mit 1 Thess. 2, 14—16.

4) Tit. 2, 11. Ἐπεφάνη γὰρ ἡ χάρις τοῦ θεοῦ σωτήριος πᾶσιν ἀνθρώποις vgl. 3, 4.

Gott der Vater seinen Sohn gesandt, der Welt[1]); sagt doch der Heiland von dem Heilswerk, dass er es für die Welt vollbracht habe[2]); ist doch das Wirken seines Geistes auf die Welt gerichtet[3])! Nicht Einzelne, die Welt als solche ist Gegenstand des Heilsrathschlusses Gottes. Wenn darum die Welt den Glauben weigert, so stösst sie Gottes Gnadenhand zurück; ihr Unglaube ist darum absolute Feindschaft wider Gott, und macht sie reif seinem ewigen Zorn.

So bezeichnet denn die heil. Schrift die Welt, sofern sie Gotte unversöhnt ist, als eine, welche weiter nichts soll, als reifen für das Gericht; sie stellt die Welt als solche hin, die dem zukünftigen Zorn entgegengeht[4]). Diese Welt hat keine bleibende Dauer: sie vergeht mit allem ihrem Wesen[5]), sie wartet auf das Feuer, das sie bald verzehren wird[6]), wenn einst *ὀργὴ μ έλλουσα* (*ὀργὴ ἐρχομένη, ἡμέρα ὀργῆς*)[7]) sich offenbart.

Der „Tag des Zorns" bildet dann den Abschluss der Geschichte[8]). Es bestätigt sich dadurch, was wir schon oben (§. 9) von

1) Vgl. Joh. 3, 16 mit 1 Joh. 4, 9.

2) Christus heisst *ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου* Joh. 4, 42; er trägt die Sünde der Welt, Joh. 1, 29 u. s. w.

3) Joh. 16, 8. *Ἐλέγξει (ὁ παράκλητος) τὸν κόσμον περὶ ἁμαρτίας καὶ περὶ δικαιοσύνης καὶ περὶ κρίσεως κ. τ. λ.*

4) Die Hauptstelle ist Ebr. 10, 26—31 (vgl. 6, 4 ff.). S. Delitzsch zu d. St. Was den Ungläubigen bleibt, ist *φοβερά τις ἐκδοχὴ κρίσεως καὶ πυρὸς ζῆλος ἐσθίειν μέλλοντος τοὺς ὑπεναντίους κ. τ. λ.* Allerdings ist hier von Rückfälligen die Rede, die durch ihren Rückfall das Blut des Neuen Bundes verachten (v. 29); dasselbe fällt aber auch denen zur Last, über welche das Evangelium „zum Zeugniss" gepredigt worden ist, also der Welt, die sich durch das Opfer Christi nicht versöhnen lässt. Von dieser ist im Folgenden durchweg die Rede.

5) 1 Joh. 2, 17. — 6) 2 Petr. 3, 10 ff.

7) Matth. 3, 7. Eph. 5, 6. Col. 3, 6. 1 Thess. 1, 10.

8) Röm. 2, 5.

dem Tag des HErrn gesagt. Jener Tag legt sich nämlich in drei Theile auseinander. Den Anfang seines Verlaufs bildet jenes vorläufige Gericht, welches den Alten Bund beschloss; in die Mitte fällt die Versöhnung der Welt mit Gott durch Christi Kreuzestod, und am Ende tritt der Abschluss des Gerichtes über die ungläubige Menschheit oder die ἡμέρα ὀργῆς ein. Diese ὀργὴ μέλλουσα beginnt schon mit der Erscheinung des Sohnes Gottes im Fleische und mit der Offenbarung seines Heiles[1]; sie ist die Folie der καταλλαγή. Wie die Gemeinde Christi als im Stande der καταλλαγή befindliche, so erscheint die Welt von da an stets als die gerichtete, an welcher bald der Zorn in seiner ganzen Fülle sich vollziehen wird.

Aber Gottes Zorn über die Welt ist nicht bloss im Kommen, er ist bereits vorhanden und wirksam in der Welt. Wer nicht glaubt, sagt der HErr JEsus, der ist schon gerichtet (κέκριται)[2]. Ferner spricht Joh. 3, 36 von der ὀργὴ μένουσα[3]; wo aber von einer ὀργὴ μένουσα geredet wird, da ist der Zorn ein schon vorhandener und wirksamer. Wir sind ja „von Natur" schon Zornes - Kinder. Indess ist es allerdings um den Zorn, unter welchem die an Christum ungläubige Welt nun steht, etwas ganz anderes, als um jenen Zorn, unter welchem die ganze vorchristliche Menschheit beschlossen war. Der Zorn im Alten Testament war gemildert und aufgehalten durch Gottes Geduld, so lange bis die Erlösung kam. Aber diese Welt, welche die Botschaft der Versöhnung gehört und abgewiesen und in der alten Feindschaft beharrt und sich verfestigt, ist nicht mehr Gegenstand der hoffenden Geduld Gottes, sondern ein für allemal bestimmt für das Feuer des Gerichtes. Und diese Bestimmung gibt ihr jetzt schon ihren Charakter. Ihre gesammte Existenz ist durch den Zweck beherrscht, dass sie für den ewigen Gotteszorn ausreife. Dazu sind jetzt schon die Potenzen in ihr thätig. Wie im Reich der Gnade die Kräfte der Versöhnung die Kluft zwischen Gott und Menschen, zwischen Himmel

1) Vgl. §. 11. — 2) Joh. 3, 18. — 3) Joh. 3, 36.

und Erde auszufüllen streben, so walten in der gottentfremdeten, abgefallenen Welt die Potenzen göttlichen Zornes, welche den Gegensatz steigern, und die Entwicklung derselben zu dem Punkte hindrängen, wo es zwischen Gott und der Welt zur Entscheidung und zum Abschluss kommt.

Fassen wir nun in diesem Entwicklungsprozess die einzelnen Momente näher in's Auge, so lässt sich ein Doppeltes unterscheiden, je nachdem wir jenen Entwicklungsgang der abfälligen Menschheit in seiner Richtung auf Gott hin oder in seinem rein innerweltlichen Verlaufe betrachten. Die Welt ist sowohl in der einen als in der andern Weise ein Reich des Zorns.

I.

Die Welt in ihrer Richtung auf Gott hin ein Reich des Zorns! Dass zwischen Gott und der ungläubigen Welt ein schlechthiniger Gegensatz besteht, legt uns insonderheit das Evangelium des Johannes vor, indem es ja den Gang des HErrn und seiner Gläubigen durch die Welt unter diesem Gesichtspunkt darstellt. Aber auch Jacobus sagt uns, dass die Freundschaft dieser Welt eins mit der Feindschaft Gottes sei[2]. So viel ein Mensch der Welt noch zugethan ist und bleibt, gerade so viel ist er Gotte fern, ja feindlich[3]; Gottes Liebe und Weltlust sind unvereinbare Widersprüche[4]. Zwischen Gott und der Welt besteht somit ein unversöhnlicher Gegensatz. Und dieser Gegensatz geht nicht bloss von Seiten der Welt aus, er besteht ebenso sehr von Seiten Gottes, und das ist das G e r i c h t der Welt, dass Gott ihn steigert. Die Welt muss die Wirkung des Evangeliums zu ihrem Gericht erfahren. Dieses Moment in dem Wechselverhältniss zwischen Gott und der un-

1) Vgl. §. 11.

2) Jac. 4, 4: *Μοιχοὶ καὶ μαχαλίδες, οὐκ οἴδατε ὅτι ἡ φιλία τοῦ κόσμου ἔχθρα τοῦ θεοῦ ἐςίν;*

3) *Ὃς ἂν οὖν βουληθῇ φίλος εἶναι τοῦ κόσμου, ἐχθρὸς τοῦ θεοῦ καθίσταται.*

4) 1 Joh. 2, 15 ff.

gläubigen Welt führt uns aber sofort auf ein zweites, welches ihm wesentlich dient, ja ohne das es gar nicht zu denken ist: wir meinen das Verhältniss der ungläubigen Welt und Satans zu einander.

Wir haben oben schon erkannt, dass Satan für die Entwickelung der göttlichen Zornesoffenbarung das *agens et movens* ist[1]). Er erregt Gottes Zorn wider die Menschheit und als *πειράζων* die Feindschaft der Menschen wider Gott. Ehe Christus erschien, war diese Machtwirkung Satans eine bedingte; für die Versöhnten ist sie nunmehr ganz und gar eine überwundene, im Glauben jederzeit zu überwindende; für die zum Unglauben entschlossene Welt aber ist sie nun eine unbedingte. Sie hat an ihm ihren Fürsten, ja ihren Gott[2]). Gott selbst hat dem Satan die Herrschaft über die ungläubige Welt überlassen, damit sie durch seinen Dienst zu jener Stufe der Sünde geführt werde, wo sie für das absolute Gottesgericht reif befunden wird. Suchen wir diese Sätze durch Schriftaussagen zu belegen.

Als der allgemeinste und umfassendste Ausdruck für das Verhältniss Satans und der ungläubigen Welt zu einander darf wohl jenes johanneische Wort gelten: *Ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται*[3]). Darnach ist die Welt von dem Teufel gleichsam umschlossen (*ἐν τῷ πονηρῷ*), d. h. sie befindet sich ganz in seiner Gewalt, wird von ihm völlig beherrscht[4]). Die Bedeutung dieser Stelle ergibt sich übrigens auch aus dem Gegensatz, in welchem sie nach dem Zusammenhange steht. Die Kinder Gottes — heisst es in jenem Zusammenhang — sind aus Gott geboren, und der Arge hat gänzlich keine Gewalt über sie[5]); denn obwohl er auch

1) Vgl. §. 3.

2) Vgl. Joh. 12, 31; 16, 11. wo er *ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου*, Eph. 6, 12. wo er *κσομοκράτωρ*, 2 Cor. 4, 4. wo er *ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου* heisst.

3) 1 Joh. 5, 19. — 4) Vgl. Huther zu d. St.

5) 1 Joh. 5, 18: *οὐχ ἅπτεται αὐτοῦ* = darf ihn — den aus Gott Gebornen — nicht greifen, um ihn in seine Gewalt zu bekommen, vgl. Jac. 4, 7.

den Gläubigen versucht, so steht es doch in der Macht des letzteren, ihn abzutreiben. Die ungläubige Welt dagegen ist ihm überlassen und wird völlig seiner Herrschaft untergeben. *Dieses* Ueberlassen der Welt an Satan ist, wie wir oben sahen, ein Gericht Gottes über die Welt. Es kann nicht ohne göttlichen Willen geschehen sein, wie denn der Herrschaft des Satans Ziel und Maass schon längst bestimmt ist. Was durch diese Herrschaft bewirkt wird, lehrt uns die Schrift an jenen Stellen, wo sie den Einfluss des Teufels auf die Welt beschreibt. Wie in den Gläubigen Gottes Geist, so wirkt in der gottesfeindlichen Welt der Geist Satans[1]). Er verführt die Menschen zur Sünde[2]), er verblendet ihre Sinne, dass sie die Klarheit des Evangeliums nicht sehen und so verloren werden (*ἀπολλύμενοι*)[3]). Die Frucht der Herrschaft Satans ist somit Verführung und Verblendung der ungläubigen Welt. Während das Licht des Evangeliums nicht leuchten darf, so viel auf ihn ankommt, befördert er die Finsterniss, die für Gottes Licht verschlossen, in der er selber lebt und webt, auch in der Welt und dieses Element greift so um sich, dass die Welt zuletzt ganz Finsterniss wird, womit die Sünde reif ist für's Gericht[4]).

Von diesem künftigen Gerichte weiss die Welt, denn der Geist überführt sie ihrer Sünde. Die von Christo JEsu Abgefallenen tragen ihre Brandmale im Gewissen[5]); das Loos der un-

1) Eph. 2, 2 heisst Satan: *τὸ πνεῦμα τὸ ἐνεργοῦν ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας.*

2) Eph. 2, 1 ff. — 3) 2 Cor. 4, 4.

4) So heissen denn der Teufel und seine Engel: *Οἱ κοσμοκράτορες τοῦ σκότους τούτου.* Wie Gottes Wesen Licht, so heisst das Wesen der von ihm geschiedenen, aussergöttlichen Welt „die Finsterniss", vgl. Joh. 1, 5. 8, 12. 12, 46. 1 Joh. 1, 5. Die von Gott Entfremdeten sind *ἐσκοτισμένοι* Eph. 4, 18. Die Macht in diesem Bereiche aber, die *ἐξουσία τοῦ σκότους*, hat Satan. Er hat in der Finsterniss sein Herrschaftsgebiet Luc. 22, 53. Col. 1, 13; — darum zieht er die Welt vom Licht des Evangeliums in die Finsterniss hinein 2 Cor. 4, 3. 4. — 5) 1 Tim. 4, 2. vgl. Tit. 1, 15.

gläubigen Welt kann daher nur Furcht vor Gottes Zorn sein[1]). Wohl sucht die Welt in ungläubigem Hohn und Spott das Grauen vor der Zukunft zu verhehlen[2]); aber Satans Kinder sind auch seine Knechte und die Furcht vor dem Todesgerichte ist es eben, wodurch er sie beherrscht[3]). Die Welt entzieht sich also zwar der Liebe Gottes, nicht aber seinem Zorn; sie muss die Furcht empfinden, die jeder Mensch von Adam her vor Gotte hat, so aber, dass sie aller Hoffnung baar, nur Pein des Schreckens und des Zitterns vor der Zukunft Gottes zum Gericht empfindet. Ihre Furcht ist die Verzweiflung. Daher sagt Paulus, dass die weltliche Traurigkeit nicht Leben, sondern Tod wirkt[4]). Was Judas that, da er seinen HErrn verrathen und an's Kreuz gebracht, das thut nun jeder, der den Glauben weigert und für Versöhnung Zorn erwählt: ein solcher kreuzigt den Versöhner zum zweitenmal[5]), und darum wird Judä Lohn sein eigener, sein Leben endet mit Verzweiflung. Die Welt hat keine Hoffnung an den Gräbern, sagt St. Paulus[6]), sie kennt den Tod nur als den Uebergang zu dem Gericht. — Wie soll es anders sein? Wie die Liebe, so der Zorn. Unausdenkbar ist es, dass der Schöpfer Himmels und der Erden in seinen Boten zu uns kommt und seine Creatur durch Bitten zur Versöhnung einladet[7]); unausdenkbar ist darum auch der Zorn des in der Liebe Heiligen; daher ist Furcht, Schrecken, Todesgrauen und verzweiflungsvolle Angst das Loos der Welt, die ihn verwarf[8]).

So trägt die Welt das Maalzeichen göttlichen Zorngerichts an sich. Ausgeschlossen von der Liebe Gottes, hingegeben an die Herrschaft Satans hat ihr Dasein keinen andern Sinn und

1) Ebr. 12, 26—31.

2) 2 Petr. 3, 4 ff. — 3) Ebr. 2, 14 f.

4) 2 Cor. 7, 10. — 5) Ebr. 12, 26 ff.

6) Vgl. 1 Thess. 4, 13: *Οὐ θέλομεν δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί, περὶ τῶν κεκοιμημένων, ἵνα μὴ λυπῆσθε καθὼς καὶ οἱ λοιποὶ οἱ μὴ ἔχοντες ἐλπίδα.*

7) 2 Cor. 5, 18—20.

8) Ebr. 10, 31: *Φοβερὸν τὸ ἐμπεσεῖν εἰς χεῖρας θεοῦ ζῶντος.*

Zweck, als sie reifen zu lassen für das Gericht und sie in friedloser Pein der Todesfurcht dem Tag entgegenzuführen, an welchem offenbart werden wird, was jetzt verborgen, aber schon vorhanden ist: der ganze, volle Zorn des HErrn.

II.

Es gibt indess noch einen andern Fluch, durch den sich Gottes Zorn an der Welt vollzieht: — nicht bloss mit Gott, auch in sich selber hat sie keinen Frieden. Es prägt sich auch in dieser Hinsicht als ihr Charakter Zorn und Unfriede aus, indem sie nicht nur Gottes Kindern, welche sich von ihr absondern, feindlich gegenüber tritt, sondern mit den eigenen Kindern keinen Frieden hält.

Gottes Kinder und die Kinder dieser Welt haben, solange sie im Leibesleben stehen, noch so viel Verwandtschaft und Gemeinschaft, theilen so viel Sünde, so viel Elend, so viel Arbeit mit einander, dass es auf den ersten Blick fast scheinen könnte, als müsste zwischen beiden wenigstens ein gewisses Maass von Frieden bleiben. Dazu kommt, dass Gottes Kinder das Gebot von dem HErrn empfangen haben, so viel an ihnen ist, auch mit der Welt den Frieden zu erhalten. Es kommt von dieser Seite für die Welt kein Reiz zum Hasse und zum Zorn. Dennoch ist es eine durch die Schrift und die Geschichte vielfach belegte Thatsache, dass das Reich des Friedens als Ganzes wie in seinen einzelnen Gliedern für die Welt stets ein Gegenstand des Hasses und der Feindschaft ist. Die Welt versucht es erst mit allen Mitteln, Gottes Kinder für ihr Wesen zu gewinnen; wird doch durchs Licht die Finsterniss gestraft, und durch das Salz die Fäulniss offenbart! Weil ihr aber das um dessen willen, der stärker ist als die Welt, nicht gelingt, so entzündet sich in ihr ein Hass und Grimm, dessen Feuer bald nur im Verborgenen glimmt, bald auch

1) Darum die ernsten apostolischen Ermahnungen 1 Joh. 2, 12 ff. Röm. 12, 2 u. a.

als helle Flamme lodert, immer aber vorhanden ist. Sagt doch der HErr den Seinen ein für allemal, dass die Welt sie hassen wird[1]), weissagt er ihnen doch, dass sie in der Welt Angst haben werden[2]), verkündet er doch — und ihm nach sein Apostel — allen denen, die ihn lieben, Verfolgung, Angst und Trübsal von der Welt[3]). Diese Feindschaft der Welt hat ihre Stadien, welche sie durchläuft; sie steigert sich endlich bis zu dem Grad, wo sie das Reich des Friedens von der Erde zu vertilgen sucht, wo sie im eigentlichen Sinne des Wortes wider Gott zu streiten anhebt, und in satanischer Verblendung in offenem Kampfe mit Gott selber um die Herrschaft ringt. Das wird dann freilich ihr Gericht und in der Ahnung, dass die Herrschaft Christi ihrer Herrschaft Ende ist, nützt sie die Zeit und streitet wo und wie sie kann auf allen Punkten unter ihres Fürsten Führung wider Gott und seine Heiligen[4]).

So hat die Welt, die Gottes Frieden nicht annimmt, am Reich des Friedens stete Nahrung für ihren Hass. Was ihr zum Segen dienen sollte, wird ihr zum Fluch; was allen Menschen, die es wollen, Ruhe bringt, lässt sie zu keiner Ruhe kommen. Den Zorn hat sie erwählt, den Zornesbecher leert sie selbst und füllt ihn wiederum für die gehassten Kinder Gottes. Aber diese selbe Welt — sie hat auch in sich selbst keinen Frieden, sondern Hass und Feindschaft spaltet sie und löst sie endlich auf.

Es ist ja eine durch die Schrift, wie durch Erfahrung sattsam bezeugte Wahrheit, dass die Welt das Reich des Unfriedens ist. Es bewährt sich das in engeren und in weiteren Kreisen. Unter den Kindern dieser Welt herrschen ζῆλος καὶ ἔρις καὶ διχοστασίαι[5]): Einer streitet wider den Andern, weil jeder durch den Andern in der Befriedigung seiner Selbstsucht sich gehindert fühlt[6]). Jeder

1) Joh. 15, 18. 17, 14. — 2) Joh. 16, 33.

3) Matth. 5, 10 ff. 10, 23. 23, 34. vgl. Luc. 21, 12. Joh. 15, 20. Act. 14, 22. 2 Tim. 3, 12 u. v. a.

4) S. darüber das Nähere §. 15.

5) 1 Cor. 3, 3. vgl. Jac. 3, 14. 15. 4, 1 ff. mit v. 4. u. a.

6) Vgl. darüber 2 Tim. 3, 1—3, wo die Selbstsucht der vom Glauben

Ungläubige, der der Selbstsucht noch ergeben ist, ist nicht bloss Gottes, sondern auch seines Nächsten Feind.

Was so im Kleinen sich begibt, erscheint dann in der Menschheit vollends in grösstem Maassstab. Den Weltlauf, wie er gegen das Ende sonderlich sich gestalten wird, beschreibt der HErr mit zwei kurzen, aber inhaltsschweren Worten, wenn er den Seinen sagt[2]): „Ihr werdet Krieg und Aufruhr vernehmen, es wird ein Volk sich wider das andere erheben, und ein Königreich wider das andere, und werden geschehen grosse Erdbeben hin und wieder, theure Zeit und Pestilenz; auch werden Schrecknisse und grosse Zeichen vom Himmel geschehen.“ Kriege und Empörungen verkündet der HErr. In den letztern steigern sich die ersteren, sie sind der Endzeit eigenthümlich; die Kriege aber, die vor dem Ende eintreten sollen, beschreibt der HErr als Weltkriege. Der Weltfriede selber geht zu Ende, und das Feuer aus der Hölle lodert am Ende nicht mehr bloss an dem und jenem Punkt, sondern ergreift die Völkerwelt an allen Orten. Die Signatur der Letztzeit ist nichts anderes als die Offenbarung höllischer Gewalten in der Nacktheit ihres nur im Zornesfeuer wesenden Charakters.

So ist das Reich der Welt, das die Versöhnung Gottes von sich weist, ein Reich des Zorns. Sie selbst, die Welt, trägt Gottes Zorn in sich und lebt in ihm, als ihrem Element. Was von ihr kommt, trägt diess Gepräge; was in ihr lebt und wird, nimmt darin seinen Ausgang. Immer mehr erscheinet sie in *ihrem* wahren Wesen, bis endlich jener grosse Tag vorhanden ist, wo ihre Feindschaft und Sein Zorn vollendet ist, wo was sich hier schon längst entschieden hat zur ewigen Erfüllung und Offenbarung kommt.

Abtrünnigen in ihrer Wirkung als auflösendes und zersetzendes Element des Gemeinschaftslebens nach allen Seiten zur Darstellung kommt.

1) Luc. 21, 9. vgl. Marc. 13, 8. Matth. 24, 7.

Viertes Stadium.

Der Zorn Gottes in seiner vollendeten Offenbarung

oder

Gottes Zorn und das Endgericht.

Ἰδοὺ ἐνίκησεν ὁ λέων.

Apoc. 5, 5.

§. 15.

Die Vorbereitungen für die Vollendung göttlichen Zorns.

Der „grosse Tag des Zorns“, *ἡ ἡμέρα ἡ μεγάλη τῆς ὀργῆς αὐτοῦ* [1]), ist mit der Offenbarung des Sohnes Gottes im Fleische zwar vorbereitet, aber noch nicht eingetreten. Seit der Erscheinung Christi geht vielmehr das Evangelium seinen Gang durch die Völkerwelt und scheidet sie, indem es von den Menschen die einen Gott versöhnt, die andern aber, die sich nicht versöhnen lassen, zu absoluten Feinden Gottes macht. Diese Zeit ist, wenn man den „Tag des HErrn“, wie die Propheten ihn bezeichnen, als den Anfang zum Gericht erkennt, die letzte Vorbereitung zu demselben. Sie fasst sich aber vor dem letzten Ende noch einmal in ihrer ganzen Energie zusammen, und erst nachdem die ganze Menschheit durch die Macht des Satan einerseits und durch den Zorn des „Lammes“ andrerseits geschieden und entschieden ist, wird Gottes ewiges Gericht geoffenbaret.

1) Apoc. 6, 17. vgl. Röm. 2, 5 u. a.

Mit diesen Vorbereitungen für das Ende hat es unser §. zu thun. Die Quelle für die Darstellung derselben ist das Schlussbuch des N. T. in Verbindung mit der evangelischen Weissagung Matth. 24 f. und der apostolischen 2 Thess. 2, 1—10. — Was die erste dieser Quellen anbelangt, so scheint allerdings in einem theologisch-wissenschaftlichen Versuch die Berechtigung zu ihrem Gebrauch zu fehlen. Denn erstens hat man nicht vereinzelt hie und da, sondern oftmals, wie bekannt, in alter wie in neuer Zeit der Apokalypse jedes Recht im Kanon abgestritten, und wenn man das nicht wagte, doch sie für „dunkel" und deshalb *zum* Beweis unbrauchbar erklärt. Dem ersteren gegenüber aber sagen wir vor allem, dass diess Buch das Fundament der Lehre, die Vergebung unsrer Sünden durch das Blut Christi (Act. 10, 43) mit grösster Klarheit und Sicherheit ausspricht [1]). Ja mehr noch: jenes *fundamentum doctrinae* bildet seine Grundanschauung. Denn ihm zu Folge ist das Versöhnungsopfer JEsu Christi alleiniger Grund des Heils in Zeit und Ewigkeit, und seine Wirkung ist's, die Gottes Heiligen am Ende ihren Sieg verleiht. Kein gleichzeitiges Schriftstück des Neuen Testamentes bezeugt die Grundlehre unsres Heiles mit grösserer Sicherheit [2]). Aber nicht bloss kann sie kanonisch sein, sie muss es auch: sie bildet eine wesentliche Ergänzung der Prophetie. Sie setzt überall ein in Weissagungen des Daniel und Sacharja, der letzten Propheten des Alten Bundes. Es sind durchweg dieselben Ereignisse, die dort und hier verkündet werden, aber hier in abschliessender Bestimmtheit. Liegt doch inmitten die Offenbarung Christi, der Abfall Israels, die Geburt der Kirche aus den Heiden! Ist doch durch diese Thatsachen der Ausgang der Geschichte wesent-

1) Apoc. 1, 5. 5, 9. 7, 14. vgl. Act. 20, 28. 1 Petr. 1, 19. 1 Joh. 1, 7. Ebr. 9, 14.

2) Vgl. bes. 12, 11. (vgl. Röm. 8, 33 ff.) und dazu v. Gerlach. Die innern Gründe, welche Kahnis der äussern Bezeugung der Apostolicität des Buchs entgegenstellt, beruhen auf Mangel an willigem Eingehen.

lich bestimmt und namentlich durch das Verhältniss der Heidenwelt und Israels zu einander und beider zum Reich Gottes wesentlich bedingt. Die Apokalypse ist das nothwendige Schlussglied in der Kette der biblischen Weissagung[1]). Ihr Fehlen im Kanon wäre der Verlust des Schlusssteins zu dem grossen Einen Werke, das der Geist der Weissagung im Alten wie im Neuen Bunde für die Gemeinde JEsu geschaffen hat[2]).

Der Grund, wesshalb man an dem Buch der Offenbarung Anstoss nimmt, liegt vielleicht nicht im Buche selbst. Es ist zum Theil die tiefgewurzelte, schon Röm. 11 gestrafte Abneigung der Heidenchristen gegen die Hoffnung Israels; es ist die tiefgewurzelte Ungeneigtheit, an die schmerzensvolle, tieferschütternde Lösung Jahrtausende alter Verhältnisse zwischen Kirche und Staat zu glauben[3]); es ist die Unlust auf die gegenwärtigen Güter zu verzichten und sich darauf gefasst zu machen, dass der Weg der Kirche durch Leiden zur Herrlichkeit gehe. Es steht in diesem Buch geschrieben von der Bluttaufe, damit uns Christus taufen will: und uns ist, wie einst ihm selber, davor so bange! Dieses Bangen prägt sich in dem Widerstreben gegen die kanonische Geltung der Apokalypse aus. Die allgemeine Hoffnung einer Wiederkunft des HErrn, die in dieser Allgemeinheit oft so gut als keine ist, ist freilich viel bequemer als das, worauf uns die Offenbarung hoffen und warten lehrt, denn sie verkündet Zeiten und Begebnisse, die im Glauben aufgenommen uns im tiefsten Innern

1) Vgl. Guericke, Gesammtgeschichte des N. T. S. 547 ff. u. A.

2) Allerdings hat man auch dann einen Abschluss der Geschichte, wenn man bloss am jüngsten Gericht und Christi Wiederkunft zu demselben festhält, aber nicht den Abschluss, den die Prophetie uns lehrt. Was diese letztere von Israels Erneuerung und von der Wirkung dieses grossen Ereignisses auf die Reichsentwicklung sagt, das geht dann verloren. Und doch weist Röm. 11 mit allergrösster Bestimmtheit darauf hin, dass jene Weissagungen sich noch erfüllen werden. Wie? — das sagt uns eben die Apokalypse.

3) Vgl. z. B. Matth. 24, 9 mit Joh. 16, 2. 2 Thess. 2, 1—10 u. a.

erschüttern und unserm gesammten Leben eine neue, andre Richtung geben müssen. —

Ist nun die Offenbarung ein vollgültiges Buch des Kanon, so fragt sich's doch zum andern, wie man sie aufzufassen und zu gebrauchen habe. Die Frage ist, ob hier Deutung am Orte sei oder nicht, ob bestimmte Ereignisse oder ob ein Geschichtsausgang in allgemeinen Umrissen geweissagt sei. Wir nehmen die Offenbarung als Enthüllung von bestimmten Ereignissen der letzten Zeit, welche vor der Wiederkunft des HErrn geschehen. Diese Ereignisse sind in Uebereinstimmung mit der Alttestamentlichen Prophetie als wesentlich chronologisch angeordnet aufzufassen[2]). Die Gemeinde JEsu hat an ihnen in der dunklen Leidensnacht der letzten Zeit einen sichren Führer und Leitstern, wie dem HErrn selbst in den Tagen seines Fleisches das prophetische Wort ein Licht auf seinem Wege gewesen war. So leitet die Offenbarung an, die Ereignisse der letzten Zeiten dieses Aeons als Vorbereitung und Einleitung zu dem grossen Weltgericht, zur Ewigkeit zu erkennen, und desswegen sind jene Ereignisse, unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, auch für uns Gegenstand der Darstellung[3]).

Nachdem die Offenbarung erst den Blick des Sehers aufwärts zum Thron des Lammes gelenkt hat, welches das Endgeschick der Welt in seiner Hand hat, enthüllt sie 1) in einer Reihe von Visionen die Strafgerichte Gottes, welche die erste Katastrophe vorbereiten, 2) die Erlösung und Verherrlichung Israels und endlich 3) die erste Katastrophe selber, durch welche zum

1) Vgl. Luc. 12, 50. (Marc. 10, 38. Matth. 20, 22 f.) *Βάπτισμα δὲ ἔχω βαπτισθῆναι καὶ πῶς συνέχομαι ἕως οὗ τελεσθῇ.*

2) Wobei wir bemerken, dass die Apokalypse der Alttestamentlichen wie auch evangelischen Geschichtschreibungsweise folgt, wornach Ereignisse nicht immer genau nach ihrer chronologischen Folge, sondern nach ihrer sachlichen Zusammengehörigkeit aneinandergereiht, d. h. zusammengeordnet werden, wie sie einander sachlich voraussetzen.

3) Vgl. für dieselbe v. Hofmann a. a. O. II, 2. 572—662. (1. Aufl.)

erstenmal der Kampf zwischen Gott und seinen Widersachern entschieden wird. Dieses Dreifache bildet den ersten Cyklus der apokalyptischen Weissagungen. Auf dieses erste Gottesgericht folgt das letzte grosse Gericht, das alles zur Vollendung bringt. Es bereitet sich aber dieses nochmals vor durch einen Kampf, in welchem Satan persönlich wider Gott und Christum streiten wird, bis dann durch eine grosse Gottesthat die letzte Katastrophe eintritt, durch welche der Anbruch des für die Ewigkeit entscheidenden Endgerichts herbeigeführt wird. Diess der zweite Cyklus. Wir betrachten beide Reihen von Thatsachen, sofern sie die Einleitung bilden zum grossen Tag des Zorns.

I.

1. Die Apokalypse versetzt uns im sechsten Capitel in eine Zeit reich an schweren Strafgerichten. Die Ursache derselben ist 6, 9 — 11 angegeben. Der Seher erblickt unter dem Altare des himmlischen Heiligthums die Seelen derer, welche um des Wortes Gottes und um des Zeugnisses willen, das sie hatten, erwürget waren. Es ist somit eine schwere Verfolgung wider die Gemeinde JEsu Christi ausgebrochen, und sie währt trotz aller Strafgerichte immerfort. Denn die Seelen unter dem Altare, welche fordern, dass das Blut der Heiligen an den Bewohnern der Erde gerochen werde, werden auf die Zeit vertröstet, wo die Zahl ihrer Mitknechte und Brüder, die auch noch sollten getödtet werden, erfüllt sein werde. Es ist also, wie gesagt, eine Zeit fortwährender Verfolgung angebrochen, wie sie vom HErrn als Voraussetzung seiner Zukunft zum Gericht geweissagt ist[1]).

Gegenüber dieser Feindschaft verhängt der HErr gemäss den ersten Visionen eine Reihe schwerer Plagen, welche alle nichts andres sollen, als das Nahen seines Zornes verkündigen und die Menschen zur Busse reizen[2]). Er entsendet Einen, dem es ge-

1) Vgl. Matth. 24, 9 ff 29 ff. mit Dan. 7, 13.

2) Vgl. Apok. 9, 21. *Καὶ οὐ μετενόησαν* — also war die Absicht jener grossen Strafgerichte, die Menschen zur Busse zu erwecken.

geben ist, zu siegen und die Völker unter sich zu bringen [1]). Er entsendet einen Andern, der den Frieden von der Erde nimmt, dass die Völker sich untereinander würgen und Ströme Blutes auf der Erde fliessen [2]). Er entsendet einen Dritten, der eine Hungersnoth über die Erde bringt, dass auch die Kräftigsten nur mit der äussersten Mühe das Leben werden fristen können [3]). Er entsendet endlich einen Vierten, der da Tod heisst und dem der Hades folgt, um alle die in seinen Schooss aufzunehmen, die jener tödten wird. Und ihnen ward die Macht verliehen, das vierte Theil alles Lebendigen auf Erden mit dem Schwerte, Hunger, Tod und durch die Thiere der Erde zu tödten [4]).

Obwohl nun aber diese Plagen Gottes immer schwerer werden, so sind sie doch fruchtlos: es währt die Verfolgung immer fort, so dass die Seelen unter dem Altare laut um Rache schreien. So kommt denn eine Reihe andrer Plagen: es ward ein grosses Erdbeben, die Sonne ward schwarz wie ein härner Sack, und der Mond ward wie Blut. Die Sterne des Himmels fielen auf die Erde, gleichwie ein Feigenbaum seine Feigen abwirft, der Himmel entwich wie ein eingewickeltes Buch, und alle Berge und Inseln wurden aus ihren Oertern bewegt [5]). Offenbar gewaltige Ereignisse, welche laut von Gottes Zorne reden, lauter als was früher geschah; denn Krieg, Hungersnoth und Pest, diese ersten Plagen waren keine schlechthin ungewöhnlichen, und hatten ihr Besonderes bloss in ihrer gewaltigen Ausdehnung. Aber was das sechste Siegel bringt ist ausserordentlich, weil völlig unabhängig von menschlicher Verursachung. Wirklich verfehlt es seines Eindrucks nicht! Die Könige auf Erden und die Obersten und die Reichen, die Hauptleute und die Gewaltigen, alle Knechte und alle Freien verbergen sich in den Klüften und Felsen der Berge, und spre-

1) Apoc. 6, 2 ff. Vgl. Sach. 6, 1 ff.

2) Apoc. 6, 4. vgl. Sach. 6, 2. Jes. 9, 19 f.

3) Apoc. 6, 5. vgl. Sach. 6, 2.

4) Apoc. 6, 8. vgl. 20, 14. Ezech. 14, 21. Jer. 15, 2 f.

5) Apoc. 6, 12 ff. (vgl. Joel 2, 10. 3, 4.) Matth. 24, 29 ff.

chen zu den Bergen und Felsen: Fallet auf uns und verberget uns vor dem Angesichte dess, der auf dem Throne sitzt, und vor dem Zorne des Lammes; denn es ist gekommen der grosse Tag seines Zornes und wer kann bestehen?[1]) Aber dieser Eindruck ist nur von kurzer Dauer. Und so beginnt denn mit Eröffnung des siebenten Siegels eine Plage, die nicht bloss einfach, sondern siebenfach kommt. Denn aus dem siebenten Siegel entfaltet sich das Gesicht der sieben Posaunen, und aus der siebenten Posaune wird hinwiederum das siebenfache Wehe der sieben Zornesschalen.

Wie früher die ersten vier Siegel, so gehören nun auch die ersten vier Posaunen wieder zusammen[2]). Ungeheure Plagen treffen die Erde, das Meer[3]), die Ströme[4]) und die Quellen[5]), endlich selbst die Himmelskörper[6]). Hagel und Feuer mit Blut gemengt fiel auf die Erde und verbrannte das dritte Theil der Bäume sammt allem grünen Gras. Ein grosser Berg mit Feuer brennend fuhr in's Meer und das dritte Theil des Meeres ward Blut, das dritte Theil der lebendigen Creaturen im Meere starb, und das dritte Theil der Schiffe ward verderbt. Ein grosser Stern fiel vom Himmel auf das dritte Theil der Wasserströme und über die Wasserbrunnen. Das Wasser, drein er fiel, ward Wermuth, also dass die Menschen, die von den Wassern tranken, sterben mussten. Endlich ward das dritte Theil der Sonne, des Mondes und der Sterne mit Finsterniss geschlagen, und der Tag und die Nacht zum dritten Theile nicht mehr erhellt.

Wenn schon diese Plagen die frühern darin übertrafen, dass sie als wundersame Naturereignisse durch menschlichen Verstand nicht erklärt, geschweige denn beseitigt werden konnten, während jene früheren noch den Schein des Natürlichen an sich trugen, wenn ferner alle bisherigen Plagen doch nur theilweise die Menschheit oder die Natur betroffen haben, so kommen nun mit

1) Apoc. 6, 15—17. vgl. Hos. 10, 8. Luc. 23, 30. Jes. 2, 10. 19. 21.
2) Apoc. 8, 6–13. — 3) Apoc. 8, 7. — 4) Apoc. 8, 8. 9.
5) Apoc. 8, 10. 11. — 6) Apoc. 8, 12. 13.

den letzten drei Posaunen schlechthin wunderbare und allgemein verderblich wirkende Plagen. Sie heissen zum Unterschied von den früheren Plagen die Wehe.

Das erste Wehe kommt aus der Tiefe. Aus dem Abgrund steigt ein Rauch auf, der Sonne und Luft verfinstert, und aus dem Rauche kommen Heuschrecken auf die Erde. Sie sollen alle Menschen, die das Siegel Gottes nicht an ihren Stirnen haben, quälen, bis sie den Tod begehren, ohne ihn zu finden[1].

Ein zweites Wehe kommt vom Euphrat. Verderbensmächte, die dort lange gebunden, endlich losgelassen werden, ziehen über die Erde hin und tödten den dritten Theil der Menschen. Aus ihrem Munde geht Feuer, Rauch und Schwefel, d. i. die Macht der Hölle selber[2].

Und nun die Wirkung aller dieser Plagen? Die frühern haben bei den Menschen wenigstens vorübergehenden Schrecken gewirkt, von diesem Wehe aber ist nicht einmal so viel gesagt. Diejenigen, die in diesen Plagen nicht ihren Tod gefunden hatten, bekehrten sich nicht von ihrer Hände Werken, dass sie die Teufel und die Götzen fürder nicht anbeteten. Sie bekehrten sich nicht von ihren Morden, noch von ihren Zaubereien, noch von ihren Hurereien, noch von ihren Diebereien[3].

Werfen wir von da aus einen Rückblick auf die erwähnten Ereignisse, so haben wir sie zweimal in einem schweren Gottesgerichte gipfeln sehen, und beidemale hat die Offenbarung selber angedeutet, dass diese Plagen den Zorn des HErrn in seinem Kommen vorbereiten sollen. Sie sind geeignet, in allen, die der Rettung fähig sind, eine ernste Umkehr zu bewirken und sie anzutreiben, die Gnade Gottes auf das Eifrigste zu suchen. Da aber das nun nicht geschieht, so wird die Sünde zur Verstocktheit werden, ja zur Verhärtung, welche Gotte jeden Glauben schlechthin versagt, und selbst das äusserste zu

1) Vgl. Apoc. 9, 2—12. mit Ex. 10, 4 f. Joel 2, 4 ff.

2) Vgl. Apoc. 9, 13. 21.

3) Apoc. 9, 19—21. *Καὶ οἱ λοιποὶ οὔτε μετενόησαν κ. τ. λ.*

wagen nicht ansteht, wenn's gilt, den Namen Gottes auf der Erde auszutilgen. An diesem Punkte ist der Seher angelangt, da, wo er das dritte Wehe oder die siebente jener sieben Plagen, die aus dem letzten Siegel sich entfalten, zu beschreiben hat. Die letzte Plage muss erweisen, ob Menschentrotz, ob Gottes Herrlichkeit den Sieg gewinnen soll. Ehe wir jedoch zur Darstellung der grossen Katastrophe, mit der die letzte aller Plagen endigt, übergehen können, haben wir zuerst ein wichtiges Ereigniss nachzuholen, das diese Katastrophe vorbereitet.

2. Nach Eröffnung des sechsten Siegels, nachdem auch die ungläubige Welt erkannt hat, dass nun der grosse Tag des Zorns im Anbruch sei, thut der HErr den Plagen Einhalt bis seine Engel die „Knechte Gottes“ versiegelt haben [1]). Diese Knechte sollen aus dem Bereich der schweren Gottesgerichte entnommen, während die ganze Welt den Zorn erfährt, an einem Ort der Bergung sicher leben [2]). Wer sind nun aber diese Knechte Gottes? Und wie werden sie vom Zorn errettet? Und welchen Einfluss übt ihre Rettung auf die Vorbereitung zum letzten grossen Zorngericht? —

Auf die erste Frage erhalten wir die Antwort, dass die Gottesknechte versiegelt waren von allen Geschlechtern der Kinder Israel. Daraus erkennen wir, dass mitten in den Zornesoffenbarungen der letzten Zeit die Erlösung Israels eintreten wird. Wir sehen darin die Erfüllung jener alten Weissagungen, die vom ersten bis zum letzten Propheten Israels, von Mose bis auf Sacharja übereinstimmend eines und dasselbe verkündet haben, dass Israel um seiner Sünde willen von Leiden über Leiden heimgesucht, endlich aber doch als ein geläuterter Rest zuletzt Erlösung finden wird [3]). Die hundert vier und vierzig Tausend

1) Apoc. 7, 1 ff.

2) Vgl. Ex. 12, 13. Ez. 9, 4.

3) Man vgl. z. B. Deut. 30, 5. Luc. 13, 8. 9. Jes. 6, 9—13. 6, 16 ff. mit Röm. 11, 25 ff. u. v. a. s. oben §. 9, II.

Knechte Gottes sind also der aus aller Welt erlöste „Rest" der Kinder Israels, ein Rest, in dem sich das geheiligte Volk des HErrn am Ende darstellen soll, weswegen alle Stämme gleicherweise an der endlichen Erlösung ihren Antheil haben sollen [1]). Wir sehen Israel als Volksgemeinde Gottes am Ende wieder hergestellt; und nachdem es lang genug den Zorn des Allerhöchsten trug, beginnt zuletzt noch eine Gnadenoffenbarung, welche laut der Grundweissagung über Israel (Gen. 12) nicht blos dem einzelnen Volke, sondern der Vollendung der ganzen Welt wird dienen müssen [2]).

Wie nun der HErr die Kinder Israels aus dem schweren Zorngericht erlösen, das sagt uns Apoc. 11. Hier finden wir den Tempel Gottes wieder aufgerichtet, und den Altar und die darinnen anbeten [3]). Der Unterschied zwischen sonst und jetzt ist nur, dass nun der Heiden Vorhof nicht mehr ist [4]). Warum? Die Heiden werden ja die heilige Stadt zertreten. Sie kommen also nicht mehr, anzubeten vor dem HErrn: kein Anschluss mehr an Israels Gnaden, sondern Feindschaft allenthalben wider Gottes Volk und Stadt. Daraus ergibt sich, wie uns scheint, wenn anders die Stelle im Lichte der Alttestamentlichen Weissagung verstanden werden darf, dass Israels Erlösung in der Endzeit die Heimführung des Volkes in das heilige Land und die Aufrichtung seiner Theokratie zur Folge haben wird. Was gegen diese Auffassung

1) Vgl. die planmässige Aufzählung der 12 Stämme Apoc. 7, 5 — 8. Auffallend ist übrigens, dass der Stamm Dan gar nicht, minder dies, dass statt Ephraim Joseph neben Manasse genannt wird. Vgl. etwa Jud. 18. 1 Kön. 12, 20.

2) Oder sollten die 144000 Knechte nicht die „Uebrigen" von Israel sein? Was hat man dann unter den 12 Stämmen, die mit so grosser Absichtlichkeit als solche namhaft gemacht werden, was unter der Schaar aus allen Völkern zu verstehen? Ist der Gegensatz zwischen der Völkerwelt und dem einen Volke Gottes hier wirklich zu verkennen? Vgl. v. Hofmann a. a. O. II, 2, 619.

3) Vgl. Apoc. 11, 1.

4) l. l. v. 2.

streiten sollte, wissen wir nicht; aber das ist klar, dass ohne diese Thatsache unzweifelhafte Weissagungen nicht zur Erfüllung kämen, und die Geschichte einen andern Abschluss erhielte, als er im Alten wie im Neuen Testament verkündet ist.

Fragen wir uns aber, welcher Art denn dieser Schluss sei und wiefern Israels Erneuerung zu einer heiligen Volksgemeinde Gottes im Lande der Verheissung ihn vermittle, so antwortet uns auf diese Frage jenes Wort Sacharja's, dass Israel der Stein sein soll, an dem die gottesfeindliche Welt zerschellt[1]).

So dient Israel dazu, die letzte Entscheidung der Völkerwelt für oder wider Gott herbeizuführen und zwar durch's Zeugniss, das von ihm ergeht. Inmitten Israels sind jene Zeugen Gottes, während alle Welt voll des Verderbens und der Feindschaft gegen Gott und seine Heiligen ist[2]). Denn zur selben Zeit, wo Gottes Strafgerichte die Völker wider Gott nur mehr und mehr verhärten und verstocken, erstehen in Israel zwei Zeugen, zwei Gesalbte Gottes, ausgerüstet mit Geist und Kraft, die Niemand als Gottgesandte verkennen kann. Ihr Beruf ist, vor der Welt ein Zeugniss abzulegen, das an Kraft dem Gegenzeugniss der Mehrheit der Feinde wohl gewachsen ist. Sie rufen die Welt zur Busse, und pflanzen Gottes Wort und Wundermacht als ein Panier auf, um das sich alle Gotteskinder schaaren sollen. Wie einstmals

1) Sach. 12, 3. „Und zur selbigen Zeit will ich Jerusalem machen zum Laststein allen Völkern; alle die denselbigen wegheben wollen sollen sich daran zerschneiden, denn es werden sich alle Heiden auf Erden wider sie versammeln.“

2) Apoc. 11, 2. (vgl. Sach. 4.) Zeugen Gottes, angethan mit Säcken, sind ohne Zweifel solche, die die Welt zur Busse rufen. Gerade dadurch reizen sie dieselbe. Sie „quälen“ die Welt durch die die Schärfe ihrer Worte, durch die Beunruhigung der Gewissen. Daher die grosse Freude bei der Kunde von dem Verstummen dieser lästigen Stimmen, daher der grosse Grimm des Thieres aus dem Abgrund, dessen Herrschaft durch die Zeugen Gottes grossen Schaden leidet.

Serubabel und Josua, wie Mose und Elia sind sie ausgerüstet mit grosser Macht über ihre Zeit, und darum Mittelpunkt für Viele. Noch einmal tritt also das Wort des HErrn mit voller Macht an die Welt heran, und wieder wird es zweifelhaft, ob Gottes Reich oder Satans Herrschaft den Sieg behält. So dienen Israel und seine Zeugen in jener letzten Zeit durch ihr mächtiges Zeugniss dazu, die Macht der Finsterniss zum letzten Streite anzureizen und jene grosse Katastrophe anzubahnen, welche selbst das erste grosse Zorngericht des HErrn, das Vorgericht des letzten Schlussgerichtes vorzubilden hat.

Der Kampf, durch welchen die Macht der Finsterniss überwunden werden soll, wird aber durch ein weiteres Ereigniss vorbereitet, welches mit der Erlösung Israels zusammenfällt: es erhebt sich zwischen Michael und Satan Streit[1]). Satan verklagte Israel bisher vor Gott ohne Unterlass, wird nun aber überwunden und aus dem Himmel ausgestossen. Damit ist seine Macht gebrochen, aber erst im Himmel. Er begibt sich nun in grossem Zorne auf die Erde, um hier mit der ihm noch gelassenen Macht die heilige Gemeinde zu vertilgen und das Reich auf Erden zu gewinnen[2]).

3. Nach diesen Vorbereitungen beginnt denn nun das dritte Wehe, d. i. der grosse Kampf zwischen Satan und der Gemeinde Gottes, der nur dadurch entschieden wird, dass der HErr in seiner Herrlichkeit erscheint und Satan niederwirft. Aus dem Meere sieht St. Johannes ein Thier mit sieben Häuptern und zehn Hörnern aufsteigen, gerade so, wie vordem der Drache selbst geschildert war. Es ist somit das „Thier“ der Stellvertreter Satans, ausgerüstet mit dessen Macht, nämlich mit der Herrschaft dieser Welt und ihrer Herrlichkeit. „Aut seinen Häuptern standen Namen der Lästerung.“[3]). Dieser Um-

1) Apoc. 12, 7 ff. — 2) Apoc. 12, 12.

3) Apoc. 13, 1. „Das Thier tritt von Anfang an auf mit Verhöhnung des lebendigen Gottes; es setzt sich endlich hinweg über alles, was Gott und Gottesdienst heisst.“ 2 Thess. 2, 4.

stand veranlasst uns an jenen Feind Christi und seiner Gemeinde zu denken, von dem der zweite Brief an die Thessalonicher spricht, wie denn die apokalyptische Beschreibung des Thieres mit jener Schilderung des Antichrists bis in's Einzelnste zusammenstimmt. Zunächst entnehmen wir der paulinichen Weissagung, dass dieses „Thier" der Offenbarung Bezeichnung eines Menschen sei. Es wird der Abfall in der letzten Zeit in einem Menschen sich vollenden, der dann geradezu der „Mensch der Sünde" heisst[1]). Er ist die Offenbarung Satans. Er hat Satans Thron und grosse Macht[2]) und alle Reiche und Mächte der Welt folgen ihm, ja beten ihn an und den, der ihm die Macht verliehen hat[3]). Und alle diese Macht und Herrlichkeit hat nur ein Ziel und einen Zweck: den Namen Gottes von der Erde wegzutilgen und diese selbst zum Reich des Teufels zu gestalten[4]). Die ganze Welt folgt dem Satan zum Kampfe wider Gottes Reich!

Diesem Antichrist tritt dann ein anderes „Thier" zur Seite, das Satans Weisheit hat[5]), und vor dem ersten Thier, dem Antichrist, hergeht, mit Wundern reichlich ausgestattet[6]). Durch seine Wunder und Zeichen verführt es alle Bewohner der Erde zur Anbetung des Thieres. Er stellt das Bild des Thieres an allen Orten auf und schafft, dass es redet und alle Menschen tödtet, die es nicht anbeten[7]). Ja solcher Ernst ist es damit, dass Niemand, er sei wer er wolle, dann mehr leben kann, es sei denn, dass er jenes Thieres Zeichen an der Stirne trägt und sein Verehrer ist[8]).

Man sieht hieraus, dass Satan in der letzten Zeit mit aller Macht zu seinem Ziele zu gelangen sucht. List und Gewalt soll

1) 2 Thess. 2, 3: Ὁ ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας, ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας.

2) Apoc. 13, 2. — 3) l. l. v. 3. 4.

4) Apoc. 13, 5—7. vgl. Dan. 11, 36. 2 Thess. 2, 4.

5) „Es redete wie ein Drache." l. l. v. 11.

6) l. l. v. 12. Es übt die ganze von dem ersten Thier ihm anvertraute Macht aus, indem es vor ihm hergehend überall ihm den Weg bereitet.

7) Apoc. 13, 15. — 8) l. l. 16. 17.

ihm die Menschheit unterwerfen. Wirklich dient ihm die gesammte Menschheit, nur auf dem Berge Zion steht, um das Lamm geschaart, die Gemeinde jener 144000, das christgläubige Israel, ein Königreich von Priestern, die an den Stirnen Christi und des Vaters Namen trägt[1]), vor dem Thron des Lammes seinen Lobgesang anstimmt und ihm allein nachfolgt[2]). Welch ein Gegensatz! Welch ein Anstoss ist diese heilige Schaar von Bekennern Christi für das Reich des Antichrist! Während schon die ganze Menschheit ihn anbetet, wagte es diese kleine Zahl, von Gott an diesen Bergungsort geführt, den anzubeten, welcher Satans Ueberwinder ist und ewig bleiben wird! Was lässt sich anders hier erwarten, als dass es zwischen dem Antichrist und der heiligen Gemeinde zu einem Kampfe kommen werde? Eher kann ja Satan und sein Stellvertreter keinen vollen Sieg auf Erden feiern, ehe nicht diese kleine Schaar getödtet ist.

Noch aber hat der HErr die Völkerwelt nicht verlassen; vielmehr versucht er es noch, durch dreier Engel Wort die Völker für sein Evangelium zu gewinnen[3]), von Babel, dessen Fall verkündet wird, sie abzubringen[4]), und durch Drohung schwersten Zornes auch von dem „Thiere" sie zu bekehren[5]). Und in der That, die Offenbarung des göttlichen Zornes ist nahe: des Menschen Sohn ist schon bereit, die Sichel anzuschlagen, die Trauben auf der Erde abzuschneiden und ihre Beeren in die grosse Kelter des Zornes Gottes zu werfen[6]). Aber ehe die Sichel angeschlagen wird, gibt Gott den Völkern noch die sieben Schalen seines Zornes zu trinken[7]), ob sie vielleicht durch diesen Vorschmack ewiger Höllenstrafen zur Busse sich leiten lassen würden. In jenen Plagen, heist es, ist Gottes Zorn vollendet, d. i. an ihnen wird offenbar, was der Zorn des HErrn an denen einst vollbringen werde, welche nicht mehr Busse thun[8]). Aber diese Offenbarung

1) Apoc. 13, 1. vgl. 2, 17. Ebr. 12, 22. — 2) l. l. v. 4.
3) Apoc. 14, 6. 7. — 4) i. l. v. 8. — 5) l. l. v. 9—11.
6) l. l. v. 14—20. — 7) Apoc. 16.
8) Es ist beachtenswerth, dass die 7 Zornesschalen Apoc. 16, 1. *φιάλαι τοῦ θυμοῦ* heissen, da *θυμός* = חֵמָה den lange verhaltenen

hat keine andere Wirkung, als dass die Menschen Gottes Namen mehr als früher lästern, und sich zum Streite rüsten wider den Allmächtigen[1]).

Zu diesem Kampfe rüsten sich die Herrscher dieser Welt, indem sie, den Antichrist an der Spitze, Babylon[2]) vernichten. In welchem Verhältniss Babylon zu dem antichristischen Weltreich steht, sagen uns die Worte der Offenbarung: Mit ihr haben die Könige der Erde gehurt, und die Bewohner der Erde sind von dem Weine ihrer Hurerei trunken geworden[3]). Babylon ist die Weltstadt, in ihr ist alles zu finden, was die Erde an Pracht und Genüssen bietet[4]). Sie hielt durch ihre Reize auch die Mächtigen gefangen, bis diese, ihres Joches überdrüssig, die Buhle von der Erde tilgen. An ihr hatte alles weltliche Wesen seinen Mittelpunkt, sie stellt den grössten Gegensatz gegen alles Heilige dar. Darum ist sie auch eine erbitterte Feindin der Heiligen Gottes gewesen; sie hat ihr Blut getrunken und die Zeugen JEsu durch die Mächtigen der Erde weggetilgt — sie die allein noch ihrem Wesen widersprachen! Nun ist die grosse Hure selbst gefallen. Die Könige der Welt, dieselben, die ehedem ihre Sclaven waren, haben sie gerichtet. Aber ihr Fall ist nur die Vorbereitung für den grossen Zug des Antichrist und seiner Mächtigen gegen Gott und seine heilige Stadt. Ist schon das Joch der grossen Hure an den Wassern Euphrats ihren Knechten gar zu lästig

nun mit unwiderstehlicher Gewalt hervorbrechenden Zornes-Grimm bedeutet. Dazu stimmt es dann vollkommen, wenn es 15, 1 von den Schalen heisst: *ἐν αὐταῖς ἐτελέσϑη ὁ ϑυμὸς τοῦ ϑεοῦ.* Bis jetzt war noch nicht das Vollmaass des Zorns geoffenbart; diess geschieht jetzt mit der Ausgiessung der 7 Schalen!

1) Apoc. 16, 9. 11. 13. 14.

2) Apoc. 17. — 3) l. l. v. 2.

4) Man vgl. die Beschreibung ihrer Pracht und Wollust, ihrer fleischlichen Genüsse Apoc. 17, 5., besonders 18, 9—20. 21—23. Gewiss ist es die Pracht und Wollust dieser Weltstadt, womit sie alle Fürsten und Gewaltigen an sich gekettet, ja so sehr gefesselt, dass diese sich ihrer endlich als einer Tyrannin entledigen mussten.

geworden, wie beschwerlich muss es dann erst für sie sein, dass auf Zion eine heilige Gemeinde wohnt, die einem andern dienet als dem Thier, und seine absolute Herrschaft in der Welt nicht anerkennt!

So kommt es denn, nachdem Gott lange umsonst durch seine Zorngerichte gewarnt hat, zu jener ungeheuren Katastrophe, die Satan und seinem Reich die erste Niederlage bringt[1]). Denn siehe, das Thier und die Könige auf Erden und ihre Heere sind versammelt vor Jerusalem zum Streite mit dem Allerhöchsten[2]). Und hier erscheint der HErr nun selbst; persönlich offenbart er sich als der König aller Könige und der Herr aller Herren; als der Welten Richter, als der ewige Sohn des lebendigen Gottes, umgeben von des Himmels Heeren — so erscheint er! Aus seinem Munde geht ein scharfes Schwert, dass er damit die Heiden schlage; er wird sie weiden mit der eisernen Ruthe, und er tritt die Kelter des Weines des grimmigen Zornes des allmächtigen Gottes[3]). Da ist denn freilich an kein Streiten zu denken; der Kriegesfürst des Himmels siegt ohne Kampf, und was der Seher von dem Begegniss mit dem Antichrist zu berichten hat, ist weiter nichts, als dass das Thier sammt dem Propheten und seinen Anbetern in den Schwefelpfuhl geworfen ward, während die andern mit dem Schwert erwürget wurden, das aus dem Munde des himmlischen Siegers geht. Die Menge der Erschlagenen aber war so gross, dass alle Vögel des Himmels von ihrem Fleische satt wurden[4]).

Mit dieser grossen Katastrophe ist der erste Cyklus der auf das Ende vorbereitenden Thatsachen geschlossen. Schauen wir hier zurück, so gewahren wir einerseits eine sich immerzu steigernde Zornesoffenbarung Gottes, andrerseits einen freventlichen, den Zorn des Allerhöchsten noch übersteigenden Trotz Satans und der Menschheit. Zuletzt begegnen beide sich an jener heiligen Stätte,

1) Apoc. 19, 11—29. — 2) Apoc. 19, 19. vgl. 17, 15.
3) Apoc. 19, 14 ff. vgl. 14, 19. Jes. 63.
4) Apoc. 19, 20. 21. vgl. Num. 16, 32. 33. (Ps. 55, 16.) Dan. 7, 11. 26.

wo je und je die Glorie Gottes in der Menschheit offenbaret wurde, und das Zorngericht, das hier ergeht, dient gleicherweise dazu, dass Gottes Herrlichkeit den Sieg behält. Das Gericht des Antichrist ist aber nur das Vorspiel zu dem Endgericht; denn noch ist nicht das Aeusserste eingetreten, noch hat Satan sich nicht persönlich mit dem HErrn gemessen: auch dieses soll geschehen; dann kommt das Ende.

II.

Satan ist überwunden und die Gemeine JEsu vor der Welt durch diesen Sieg als Gottes Eigenthum erwiesen. Diese Verherrlichung gewinnt nun dauernden Bestand. Satan wird tausend Jahre lang gebunden, so dass er forthin die Völker nicht mehr verführen darf. Dagegen erstehen nun die Seelen aller Märtyrer und regieren mit Christo tausend Jahre[1]. Es ist schon das ein Sieg über Satan, dass er die Seelen derer, die er selbst vor Kurzem hingemordet hat, nicht länger im Tode behalten darf. Nur die Märtyrer nämlich, welche in dem Kampfe mit dem Antichrist um des Zeugnisses JEsu und um des Wortes Gottes willen ihr Leben hingegeben haben, nur sie und keine andern Todten werden wieder auferstehen[2]. So ist die Neuerstehung der Gemeinde ein thatsächlicher Sieg über Satan, und wer sich nun von der Herrschaft Satans, die ja innerlich sich immer fortsetzt, lösen will, der kann es nun, indem die triumphirende Gemeinde ihm mit der That bezeugt, was es um Satan und sein Reich gewesen sei.

Und das ist, so scheint es uns, der Endzweck dieser letzten Gestaltung des Reiches Gottes auf der alten Erde. Die Glorie, in welcher nun die Gemeinde Gottes offenbar wird, ist eine laute Predigt an die ganze Welt von dem lebendigen Gotte und seinem Christus. Ein kurzer Blick nur auf die früheren Gestaltungen des Reiches Gottes zeigt uns, dass dieses Reich

1) Apoc. 20, 1—4.

2) Anders v. Hofmann a. a. O. II, 2, 652 f. Luthardt a. a. O. S. 233.

nicht selten in seiner äusseren Erscheinung wenigstens so beschaffen war, dass dem Zweifel an seiner Göttlichkeit noch viel Raum übrig blieb. Die geistliche Herrlichkeit der Kirche Gottes war je und je getrübt durch den gemischten Charakter, der ihr bis zum tausendjährigen Reiche eignen wird. Auch im Millennium gibt es noch Sünde; auch dann bedarf man noch der Reinigung; fliesst doch im neuen Jerusalem ein Born der Reinigung, ein Born zur Waschung vom Schmutz der Sünde![1]. Es ist gewiss der thörichtste Einwand, den man gegen die Lehre von dem Millennium erhoben hat, dass das Reich Gottes dann kein Gnadenreich mehr sein solle, dass es dann der Gnade Christi nicht mehr wie ehedem bedürfe, sondern „eitel Heilige" regieren werden, die ohne Sünde seien. Auch in der neuen Gemeinde Gottes, die im Millennium bestehen wird, ist noch die Sünde vorhanden, sofern auch sie noch im Leben des Fleisches steht. Die Heiligkeit bleibt ewig auch in dem Millennium eine von dem HErrn geschenkte. Das Ehrenkleid, dass man dann tragen wird, bleibt ewig Christi Gerechtigkeit. Wo wäre auch nur eine Stelle der Propheten und der Offenbarung, die anders lehrte? Wass dann sich ändert, ist nur, dass jener Mischcharakter des Reiches aufhören wird, wornach in unsrer Zeit gottloses Wesen in der Kirche Recht beansprucht und den „Verhältnissen" gemäss auch meistens Recht behält. Die Kirche unsrer Zeit verhält sich zu gottlosem Wesen in ihrer Mitte nicht blos duldend oder tragend, sondern sie muss ihm nachgeben, indem sie geradezu Ordnungen des Lebens schafft, welche auch der Herzenshärtigkeit Genüge thun. Das wird dann anders sein. Wenn aber dann noch ein Mensch der Sünde dient, so werden die ihn schlagen, ja tödten, die ihm die Nächsten sind[2]; denn es wird in jener Gemeinde wohl noch Sünde sein, aber Bürgerrecht hat sie dort nicht mehr. Das heilige Gesetz des HErrn gilt dann für alle gleichermassen und alle stehen ein, wenn es die Ehre Gottes gilt. Die Gemeinde dieser Letztzeit hat zum Schmuck der Heiligkeit, was ihr in seinem

1) Sach. 13, 1. — 2) Vgl. 13, 2 ff.

Sohn gibt, als Schmuck der Heiligung aber trägt sie jenen Ernst an sich, der dem Bösen allenthalben wehrt und die Gemeinde unbefleckt nach aussen und innen zu bewahren sucht. Was jetzt alle kirchlichen Gemeinschaften vergeblich erstreben, nämlich den Charakter durchgeführter, ernster Heiligung in ihrer Erscheinung auszuprägen und darzustellen, das wird jene Zeit bringen, wo die Gemeinde durch die Trübsalsschule geläutert und erzogen, entnommen der unmittelbaren Einwirkung Satans, reich gesegnet durch himmlische Gnadenzuflüsse, unter der Herrschaft ihres dann in sonderlicher Weise nahen Hauptes stehend, sich dem HErrn und seinem Namen heiligen wird.

Es ist hier nicht unsre Aufgabe, die Darstellung des Millenniums aus dem, was die Schrift hierüber lehrt, noch zu vervollständigen. Das, worauf wir hier zu sehen haben, ist vielmehr die Wirkung, die von der neuen Gemeinde aus auf die Völkerwelt ergehen wird. Dürfen wir die kurze Skizze, welche die Offenbarung von dem Millennium gibt, durch die Weissagung des Alten Bundes ergänzen, so ist in dem Bilde der israelitischen Gemeinde der Endzeit ein wesentlicher Zug die veränderte Stellung der Völkerwelt zu derselben. Eine gewaltige Anregung, ein mächtiger Antrieb zum Guten geht von der erneuerten Volksgemeinde Israels auf die ausserisraelitische Menschheit aus. Es bricht eine neue Zeit des Heils herein, und im grossartigsten Massstabe erfüllt sich, was der Apostel Paulus von dem auferstandenen und erneuerten Israel vorausverkündet, dass, wenn schon sein Fall der Welt Reichthum wurde, seine Fülle noch vielmehr der Heiden Reichthum sein wird[2]. Es erfüllt sich schlüsslich noch einmal die uralte Verheissung, dass in Abraham und seinem Samen alle Völker der Erde gesegnet werden sollen[3]. Die Völker haben dann an Israel einen geistlichen Mittelpunkt gewonnen[4]. Was Rom an

1) Apoc. 14, 1. Welcher Art diese Nähe sein wird, wissen wir nicht. Es liegt nahe, an die Art und Weise des Verkehrs JEsu mit den Seinigen in den 40 Tagen nach der Auferstehung zu denken.

2) Röm. 11, 12 u. 25 ff. — 3) Gen. 12, 1 ff.

4) Jes. 2. Mich. 4.

sich gerafft, was es eigenmächtig, wenn auch nicht ohne göttliche Zulassung sich angemasst hat, nämlich Mittelpunkt der christlichen Völker zu sein, das wird dann Jerusalem in Wahrheit werden. Es wird für alle Christen eine Kraft der Anziehung besitzen, welche sie dorthin ihre Schritte lenken lässt. Und weit entfernt, dass Israel über die Völker eine weltliche Herrschaft üben wird, wird dann vielmehr zum erstenmal offenbar werden, welch ein enges, heiliges und starkes Band geistliche Gemeinschaft ist. So wird Israel über alle Völker herrschen, und diese werden nach Jerusalem Geschenke bringen, getrieben vom Geist des HErrn und von der Sehnsucht nach den hohen Segnungen, die dann von Zion ausgehen werden [1]).

Wenn nun aber wieder ein Zeitraum verflossen ist, und die neue Herrlichkeit des HErrn, von Zion ausgehend, die ganze Welt durchdrungen hat, dann wird noch einmal eine grosse Entscheidung eintreten. Einer solchen kann sich dann Niemand mehr entziehen, denn das Licht der Wahrheit scheint zu helle auf der ganzen Welt. Diese Entscheidung ist dann aber auch dergestalt eine vollbewusste, endgültige und darum schlüssliche, dass ihr rasch das Ende folgt. Alles ist jetzt geschehen, um die Welt zum Reiche Christi zu bekehren, und die Menschheit ist reif geworden für den Abschluss dieses Aeons. Aber wiederum erfolgt der Abschluss nicht ohne Vermittlung Satans. Es wird ihm nun gestattet, das Aeusserste, was er vermag, zu versuchen, um die Entscheidung zwischen ihm und Gott, zwischen seiner Herrschaft und Gottes Herrschaft herbeizuführen. Satan geht darum selbst aus, die Völker zu verführen, und zwar mit Aufbietung aller ihm zu Gebote stehenden Mittel. Von den vier Enden der Erde versammelt er die Völker zum Streit; die Zahl der Kämpfer ist wie die des Sandes am Meer. Sie treten auf die „Breite der Erde und umringen das Heerlager der Heiligen und die geliebte Stadt". So unmittelbar aber der Kampf Satans wider den

1) Vgl. Stellen wie Jes. 49, 22 ff. 56, 3—7. 60, 1 ff. v. 18—21. Ps. 72, 10. 11.

HErrn ist, so unmittelbar und rasch erfolgt nun auch der Sieg des HErrn über ihn. Feuer von Gott fällt aus dem Himmel und verzehrt die feindliche Schaar. Der Teufel selbst, der sie verführte, wird in den Pfuhl des Feuers und Schwefels geworfen, wo das Thier und der falsche Prophet sich befinden, um daselbst gequält zu werden Tag und Nacht bis in Ewigkeit.

Damit ist dieser Weltlauf abgeschlossen, und die ewige Entscheidung schon eingetreten. Die Menschheit selber ist an dem Punkt angelangt, wo sie als Gesammtheit wie schon früher in ihren einzelnen Gliedern zur absoluten Feindin Gottes geworden, wo sie sammt der Erde, welche sie bewohnt, reif geworden ist, den ewigen Gotteszorn zu erfahren.

§. 16.

Das Endgericht.

Wenn der HErr sagt: Wer nicht glaubet, der ist schon gerichtet, so geht daraus hervor, dass das letzte Gericht nicht erst die Entscheidung über das ewige Schicksal jedes Einzelnen bringen wird, sondern dass diese für jeden schon damit gegeben ist, dass er glaubt oder nicht glaubt. Das Endgericht ist vielmehr nur die Offenbarung und der Vollzug der längst gefällten Entscheidung, indem die versöhnte Menschheit durch dasselbe in die Freude der nun vollendeten Liebesgemeinschaft mit Gott eingeht, die Verdammten aber, fern vom Angesichte des HErrn, in das ewige Feuer verstossen werden. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, fällt das Endgericht in den Bereich unsrer Aufgabe. Es ist die Vollendung göttlicher Zornesoffenbarung.

I.

Was die Apokalypse von dem ewigen Schicksal der Verdammten sagt, ist zwar wenig, aber es enthält im Wesentlichen alle jene Momente, welche die Schrift auch sonst betreffs dieses Punktes geltend macht. Es lässt sich kurz zusammengefasst so aussprechen: Satan und die ihm ergebene Menschheit wird dem

ewigen Feuer überliefert und damit ewiger Qual und Pein. In dieser Uebergabe vollzieht sich der schlechthinige Gotteszorn.

1. Was die Unseligen sich selbst erwählt haben: das Zornesfeuer Gottes, diess ist und bleibt für ewig die Stätte und das Element, in dem sie leben. Zornesfeuer nennen wir das Feuer der Verdammten. Das Recht zu dieser Bezeichnung nehmen wir aus der Vergleichung jener Stellen, welche den jüngsten Tag als Tag des Zornes benennen, d. h. als den Tag, welcher Gottes Zorn zur schlüsslichen Offenbarung bringen wird. Sodann erinnern wir uns daran, dass nach durchgängiger Anschauung der h. Schrift der Zorn als Feuer gefasst ist. Beide Begriffe werden ja geradezu und ohne Weiteres für einander gesetzt. Es ist somit die Uebergabe an das ewige Feuer eins und dasselbe mit der Uebergabe an den ewigen Gotteszorn. Im Feuer hat derselbe seine Offenbarung.

Das Feuer ist aber jetzt nur noch Mittel der Qual und Pein. Nicht immer war es dies. Es gibt ein Zornesfeuer Gottes, das brennt, nicht um zu quälen, sondern um zu läutern, zu bewähren[1]), so dass sich darin Gottes Liebeseifer um die Menschheit offenbart. Es gibt ferner ein Zornesfeuer Gottes, welches den verzehrt, den es ergreift; dieses dient zur zeitlichen Offenbarung der Herrlichkeit des HErrn, welche den nicht duldet, der seinen Namen entheiligt[2]). Nun aber ist von einem Zornesfeuer die Rede, welches nicht mehr läutert, nicht mehr wegrafft, sondern dessen Zweck es lediglich ist, Gottes Feinde richterlich zu strafen. Das ist allerdings ein hartes Wort, und allen denen ganz unfassbar, welche keinen andern Gotteszorn erkennen, als den der züchtigenden Liebe. Aber es gibt auch einen schlechthin verneinden: eine schreckliche Rache des lebendigen Gottes. Der Zorn ist von jetzt ab ein peremtorischer, sofern er keinen andern Zweck mehr hat, als die Feinde Gottes inne werden zu lassen, dass sie den Heiligen und Allmächtigen verachtet haben. — Was nun

1) 1 Cor. 3, 13 ff. 1 Petr. 1, 7.

2) Vgl. das Feuer Gottes, das Nadab und Abihu, Usa u. A. wegrafft.

die so vielbesprochene, vielbezweifelte Ewigkeit der Höllenstrafen betrifft, so müssen wir da vor allen Dingen in Abrede stellen, dass die Exegese für die Meinung irgend welchen Halt darbiete, als wäre diese Ewigkeit nur eine relative, nicht eine absolute. Allerdings wenn zur Bezeichnung jener Sache kein andrer Ausdruck gebraucht wäre, als etwa *πῦρ αἰώνιον*[1]), so hätte jene Meinung wenigstens einiges Recht. Allein wenn die Schrift von den Strafen der Unseligen als von einem *πῦρ ἄσβεστον*[2]), oder einem Feuer spricht, das in die Ewigkeiten der Ewigkeiten[3]) dauert, so muss man sich doch sagen, dass exegetisch nichts fester stehen kann, als die Lehre von der absoluten Ewigkeit der Höllenstrafen. Was soll auch noch geschehen, um denselben ein Ende zu machen, nachdem die Geduld des HErrn das Aeusserste versucht hat, dies Endgeschick von jedem ferne zu halten? Wer die Ewigkeit der Höllenstrafen, von der wir begreifen können, dass sie dem speculativen Denken wie ein Ding der Unmöglichkeit erscheint, mit dem Glauben an die Liebe Gottes unvereinbar findet, den muss man an die Geduld, mit welcher Gott die Gefässe seines Zorns getragen[4]), den muss man auf die gesammte Veranstaltung Gottes zu unsrer Versöhnung hinweisen. Diese Heilsveranstaltung ist der Art, dass wer von der Versöhnung durch Unglauben sich ausschliesst, sich seinerseits als absoluten Gottesfeind erklärt hat. Es ist ja nicht an dem, dass wir Menschen Gott versöhnen müssten: Gott hat uns selber durch den Tod des eingebornen Sohnes sich versöhnt; Er tritt zu uns und bittet uns durch seine Boten, dass wir uns mit ihm versöhnen lassen. Seine dargebotene Friedenshand stösst daher derjenige zurück, welcher der Botschaft von der Versöhnung beharrlichen Unglauben entgegensetzt. Auch können sich ja die Menschen nicht damit entschuldigen, dass sie nicht wüssten, was es um den Zorn des

1) Matth. 18, 8. 25, 41. Jud. 7.

2) Matth. 3, 12. Luc. 3, 17. Marc. 9, 43. 44. (Jes. 66, 24.) 45. 46. 48.

3) Apoc. 20, 10. vgl. Luthardt zu d. St.: Satan ist verbannt aus der Welt und hat keine Rückkehr in dieselbe!

4) Vgl. Röm. 9.

Allerhöchsten sei. Hat er nicht vor dem grossen Tag seines Zorns je und je Gericht gehalten und darin den furchtbaren Ernst seines Zornes geoffenbaret? Ist nicht die ganze Geschichte, wie wir sie jetzt betrachtet haben, eine steigende Offenbarung wie der Liebe, so auch des Zornes Gottes gewesen? Und am Ende der Geschichte, — welche Concentration der Liebes- und der Zornesoffenbarung! Man erwäge dies alles, und man wird gestehen müssen, dass der grosse Tag des Zorns und das unverlöschliche Feuer ewiger Qual und Pein nicht eher angehoben hat, als bis alle Versuche der göttlichen Langmuth, die Menschen vom Verderben zu retten, nur schlüsslich zum Beweise dienten, dass die Feindschaft der Menschen gegen Gott eine absolute sei.

Gottes schöpferisches Verhältniss zur Menschheit bringt es ja mit sich, dass ihre Stellung zu ihm über ihr Geschick entscheide. Wenn sie ihm nun schlechterdings den Glauben und die Liebe weigert, wenn sie nicht in seinem Lichte wohnen will, fordert es dann nicht die Idee Gottes als des Absoluten, nicht die Idee des Menschen als des von und zu Gott geschaffenen, dass Gott sich als den Mächtigen erweise, indem er ihn empfinden lässt, dass er die Liebe Gottes verachtet habe? Muss nicht das ewige Licht, in dem die Seligen wohnen und welches allem, was da lebt, das Element des Lebens ist, muss nicht dies ewige Licht den Feinden Gottes zu einem ewigen Feuer werden?[1]) Die Menschheit kann nicht ausserhalb der Gottheit stehen: das Gegentheil sagen, heisst den Glauben an Gott fallen lassen. In ihm leben, weben und sind wir![2]) Wenn also die ungläubige Menschheit das Licht Gottes nicht zum Element ihres Seins haben will, so muss man entweder die absolute Herrlichkeit Gottes an Satan und seine Feinde opfern, oder es muss in der Qual und Pein des ewigen Feuers den Feinden Gottes zum Bewusstsein gebracht werden, dass man Gotte schlechthin nicht entrinnen könne; sie müssen Gottes Herrlichkeit in dem Feuer seines Zorns empfinden.

1) Jes. 10, 27. 33, 14.

2) Vgl. Akt. 17. mit Ps. 139.

Dieses Argument ist nicht bloss das des gläubigen Denkens, sondern es ist aus der Schrift selbst entnommen, denn das Gericht Gottes über Satan und die Menschen seiner Herrschaft heisst durchweg ein Sieg[1]. Das ewige Feuer ist die Offenbarung der absoluten Majestät des HErrn.

2. Näher und im Einzelnen angesehen ist der ewige Gotteszorn, den die Verdammten tragen, nichts anderes als die absolute Vollendung der mit dem Sündenfalle in die Welt gekommenen Strafen.

So beschreibt die Apokalypse den Zustand der zur Hölle Verdammten vor allem als den zweiten Tod[2]. Der Sinn dieser Benennung ist kein andrer als der, dass dieser Todeszustand jenen, in welchen alle Menschen gleicherweise eingehen müssen, erst vollende. Es ist damit dasselbe gemeint, was in jenem Worte JEsu liegt, dass der Ungläubige im Tode bleiben werde. Der Tod ist für den Verdammten der Eingang zu einer ewigen Gottverlorenheit, während er dem Gläubigen als Lösung jeglichen Zusammenhanges mit der Sünde und dem Zorne der Eingang wird zur ewigen Gottesgemeinschaft. Auf solche Weise ist nun das Todesurtheil, das bis zur Auferstehung für alle nur ein relatives war, zum absoluten geworden. Der erste Tod liess Hoffnung neuen Lebens, der andre aber bietet keine Hoffnung, denn wer in Christo nicht aufersteht, hat keine Auferstehung mehr.

Ein anderes Moment der Zornesoffenbarung Gottes war die Geschiedenheit und Ferne, zu welcher Gottes Heiligkeit den Sünder verurtheilt hat. Der Ort der Verdammten ist nun wirklich dergestalt von Gottes Angesicht verbannt, dass eine unausfüllbare Kluft die Geister der Verdammten von dem Aufenthalte der Seligen abscheidet. Die Hölle ist als Abgrund bezeichnet, als

1) Man vergl. die durch die Apokalypse hindurchgehenden Doxologien; es sind lauter Siegesgesänge. Ihr Grundton ist, dass in diesem Ausgange der Dinge Gottes δόξα offenbaret worden sei. Apoc. 1, 6. 4, 9. 5, 12 f. 7, 12. 11, 13. 14, 7. 16, 9. 19, 7.

2) Apoc. 20, 6. 14. 21, 8.

eine Tiefe[1]). So ziemt es der Majestät des Heiligen und Herrlichen: die Feinde, die sich wider ihn empört, sind zum Schemel seiner Füsse worden. Sie sind ihm unterworfen, und schauen seine Herrlichkeit nur in dem Feuer, welches in dem tiefen Abgrund ewig brennt. Wie die Seligen völlig mit ihm geeinigt werden, so sind die Geister der Verdammten gänzlich von Gottes Angesicht geschieden und verbannt.

Und auch das letzte Moment der Zornesoffenbarung Gottes ist nun zu seinem völligen Abschluss gekommen. Die abgefallene Menschheit ist dem Satan als dem Todesfürsten übergeben worden, weil sie selber seiner Führung gehorcht und Gott verleugnet hat. Was immer Gottes Zorn vom Anbeginn der Sünde über seine Widersacher offenbaret hat, Tod und Satansknechtschaft, ist nun vollendet. Der „grosse Tag des Zorns“ hat es geoffenbart. Der HErr ist gross und herrlich hervorgegangen aus dem langen Kampfe, und Satan und die abgefallene Menschheit müssen nun besiegt bekennen, dass Er der HErr sei und sonst keiner mehr. Die Zornesoffenbarung ist in ihrem Ende der Erweis der absoluten Majestät des HErrn an seinen Feinden.

II.

Betrachten wir das Ende der versöhnten Menschheit! Nachdem der HErr als Richter sich geoffenbart hat, müssen Himmel und Erde vor dem Angesichte dessen fliehen, der auf dem Throne sitzt, und haben fortan keine Stätte mehr im Reiche des Geschaffenen[2]). Wie das geschehen wird, das sagt uns 2 Petr. 3, 7—12. Himmel und Erde, heisst es dort, werden durch sein Wort gespart, dass sie zum Feuer behalten werden am Tage des Gerichts und der Verdammniss der gottlosen Menschen. Wenn der Tag des HErrn erscheint, dann werden die Himmel mit grossem Krachen vergehen, die Elemente vor Hitze zerschmelzen und die Erde und die Werke, die darinnen sind,

1) Apoc. 20, 1. 3. Vgl. Luthardt zu Apoc. 20, 10.

2) Apoc. 20, 11.

verbrennen. Das Feuer Gottes, welchem am Tage des Gerichtes alles zur Beute anheimfällt, was nicht durch Christi Blut versöhnet ist, verzehrt die Erde und den Himmel; denn diese sind betheiligt an der Sünde und dem Zorn. Die Mächte dieses letztern, Tod und Verderben, sind durch den Dienst der Creatur vermittelt worden, indem sie selbst die Gestalt des Fluches annahm; daher ergreift das Feuer Gottes die alte Schöpfung, nicht um an ihr Gericht zu vollstrecken, sondern um einen neuen Himmel und eine neue Erde herzustellen, welcher frei ist von jeder Spur des alten Fluchs. Leib und Seele, Aeusseres und Inneres, sollen dann in ungestörter Einheit stehen, und wo die Sünde nicht mehr herrscht, soll auch die Erde nicht mehr sein, welche dem Fluche der Sünde dient[1]).

Und ich sahe, fährt dann der Seher fort, die Todten vor dem Throne stehn, die Grossen und die Kleinen, denn das Meer und das Todtenreich, — sie gaben ihre Todten wieder[2]). Das ist die allgemeine Auferstehung. Der Tod und die Hölle werden ausgeschieden von der neuen Schöpfung und an das Reich des Zornes überwiesen[3]). Es lebt dann eine neue Menschheit auf der neuen Erde, welche keine Spur vom Tode mehr an sich trägt. Alle, die durch Christum JEsum versöhnet sind, stehen in dem Buch des Lebens und haben das Leben im vollsten Sinn des Wortes. Ewiges Leben (ζωὴ αἰώνιος), wie es Gott darreicht, ist das Gut, welches nun der mit Gott vereinten Menschheit zu eigen gegeben wird. Dies Leben ist ein leiblich-geistliches. Aus diesem Todesleibe, den wir uns abzulegen sehnen, ist der Tod dann ausgeschieden. Gott erweckt ihn neu aus dem Grabe als einen unverweslichen Leib[4]). Diese Verklärung des Leibes — und unter diesem Gesichtspunkt allein haben wir sie hier zu besprechen — wird von dem Apostel Paulus als die Ueberwindung des letzten Feindes angesehen[5]). Was diese Ueberwindung in sich schliesst,

1) Vgl. Röm. 8, 19—25.

2) Apoc. 20, 12. — 3) Apoc. 20, 14.

4) Vgl. 1 Cor. 15, 35—53. — 5) 1 Cor. 15, 26. vgl.. Ebr. 2, 14.

wissen wir. Der Tod ist ausser Kraft gesetzt (κατήργηται). Wie früher der Tod für uns im Glauben schon überwunden war, wie wir im Tode des Leibes kein Gericht der Verdammniss für unsern inneren Menschen mehr erkennen durften, so trägt nun auch der Leib nicht mehr die Spuren göttlichen Zornes an sich' denn die Sünde ist nicht mehr.

Die leibliche Verklärung, d. h. die vollkommene Erlösung von der Macht des Zornes, offenbart sich nun auch weiter in dem Ende alles Uebels, dieser breiten Basis unsres Todes. „Gott wird abwischen alle Thränen von ihren Augen — heisst es von den seligen Menschen — und der Tod wird nicht mehr sein, noch Leid, noch Geschrei, noch Schmerz wird mehr sein; denn das Erste ist vergangen"[1]. Ist hienieden alles uns betreffende Uebel der Welt durch den Gottesfrieden in unserem Herzen eine Liebeszüchtigung geworden, die uns läutern, von der Sünde reinigen und Gotte ganz zu eigen machen soll, so ist dann, weil die Sünde, auch das Uebel schlechthin überwunden, welches um der Sünde willen uns noch noth und heilsam war; es ist alles, was die Sünde zerstört und verderbt hat, durch die nun schlechthin zornlose Liebe wieder hergestellt und zu göttlicher Herrlichkeit verklärt.

2. Diese leibliche Verklärung hat zur Folge, dass auch ein Zweites fällt, was unser Verhältniss zu Gott hienieden unvollkommen lässt und immer noch an unsern frühern Stand unter Gottes Zorn erinnert: die Unvollkommenheit unserer Gemeinschaft mit dem HErrn, in welcher wir im Leben dieses Leibes stehen. „Siehe da — sagt der Seher — eine Hütte Gottes bei den Menschen, und er wird bei ihnen wohnen, und sie werden sein Volk sein, und er selbst, Gott mit ihnen, wird ihr Gott sein"[2]. Man erkennt die Bedeutung dieses Wortes nur im Blicke auf die verschiedenen Stadien der Heilsoffenbarung. Eine Hütte Gottes war im Volke Israel; aber der Vorhang und zwar ein Doppelvorhang schied die Gemeinde von der Gegen-

1) Apoc. 21, 4 ff. — 2) Apoc. 21, 3.

wart des HErrn. Eine Hütte haben wir auch im Neuen Testament[1]). Sie ist im Himmel, aber sie ist unser, weil unser Hohepriester in derselben für uns betet und uns vor Gott vertritt. Er steht in unmittelbarer Gemeinschaft mit dem Vater und in ihm freilich auch die Menschheit, welche er vertritt. Aber ihre einzelnen Glieder selbst sind annoch von dem Heiligthum geschieden. Es trennt sie davon der Vorhang ihres Leibes[2]). Dieser Leib des Todes darf nicht in's Allerheiligste eingehen[3]), wenn wir gleich, im Geiste durch Christum hinzugeführt, zum Vater treten und vor ihm beten dürfen[4]). Dann aber wird was im Alten und im Neuen Bunde vorbildsweise und anfangsweise vorhanden war, zur vollkommenen Wirklichkeit. Alles ist nun abgethan, was ehedem von Gott uns schied: der seit der Sünde Ferne ist uns völlig nahe, kein Bangen und kein Schrecken vor seiner Majestät erfüllt nunmehr seine Kinder.

3. „Sie werden seine Völker sein, und er selbst, Immanuel, wird ihr Gott sein." Der Tod, der leibliche wie der geistliche in gleicher Weise, entnahm uns, als wir unter Gottes Zorne standen, der Gemeinschaft, ja der Zugehörigkeit zu Gott. Denn indem wir dem Tode verfielen, wurden wir auch Knechte dessen, der die Gewalt des Todes hatte[6]). Auch die durch Christum Erlösten, sofern sie noch im Todesleibe stehen, haben die Macht Satans zu empfinden, und nicht allein sofern sie noch dem Tode unterworfen sind, sondern auch als Angehörige dieser Erde sind sie den Einwirkungen dessen unterstellt, der der „Fürst", ja selbst der „Gott dieser Welt" heisst. So lange der Mensch noch in dieser Welt steht, fühlt er die Macht des Argen. Nun ist der Fürst der Welt gerichtet, und von der Erde ausgestossen. Satans und des Todes

1) Vgl. Ebr. 8, 2. 9, 1 ff. — 2) Vgl. oben S. 317.
3) Vgl. 1 Cor. 15, 52 ff. 1 Thess. 4. 2 Cor. 4.
4) Vgl. das oben §. 13 von unsrer παῤῥησία καὶ προςαγωγὴ ἐν Χριστῷ (Eph. 2 u. a.) Vorgetragene.
5) Apoc. 21, 22. — 6) Ebr. 2, 14.

Macht, alle Gewalt der Finsterniss und alle Bosheit, welche Satan und die ihm ergebenen Menschen wider die Gemeinde des HErrn ausüben durften, hat ihr Ende gefunden. Auch darin hat der alte Bann der Sünde aufgehört: Gottes Kinder wohnen nunmehr sicher unter seinem Scepter.

4. Und dies ist denn die Summa aller Herrlichkeit, die Gott am Ende offenbaren wird, dies ist die vollendete Frucht unsrer ewigen Erlösung und der Liebe Gottes: dass Gott dann alles in allem ist[1]). Es war die Idee des Menschen — wie wir oben §. 1 erkannten — dass er Gottes sein sollte in freier Liebe. Die Liebe Gottes sollte das Element seines Lebens sein, aus ihr, in ihr und zu ihr sollte er leben. Das ist nunmehr erreicht und zwar zunächst von Seiten des Menschen, indem er, von der Sünde erlöst, ganz Gott zu eigen geworden ist, aber auch von Seiten Gottes, indem er seine Herrlichkeit, die erst jenseitige, zum Wohnort und zur Lebensstätte der verklärten Menschheit macht. So lehrt Apoc. 21, 9 bis 22, 5. Hier führt der Seher uns in die heilige Gottesstadt: sie hatte die Herrlichkeit Gottes und ihr Licht war gleich dem alleredelsten Steine, einem hellen Jaspis: — Gott ist ja Licht und wohnt im Licht. Diese seine Lichtwohnung, sein Wesen voll lauter Licht ist nun sichtbar geworden unter den Menschen. Es leuchtet den Bewohnern dieser neuen Erde, daher sie keines Lichtes mehr bedürfen, denn das Licht, das alle andern Lichter in ihrem Schein nur abbilden können, scheint in ihrer Mitte. In diesem Lichte wird die Herrlichkeit des HErrn erschaut, es wird das Element, in dem wir leben.

Erinnern wir uns hier am Schlusse der Offenbarungsgeschichte des göttlichen Zorns an ihren Anfang. Wir haben den Zorn Gottes erkannt als die Energie der absoluten Liebe Gottes wider alle, welche ihm nicht zugehören wollen. Die Liebe Gottes wird im Zorn zur Eiferflamme, die den Abtrünnigen verzehrt. Der

1) Vgl. 1 Cor. 15, 28.

Nachweis, dass es sich so verhält, ist nun durch die Geschichte geliefert. Ihr Entwickelungsverlauf endet damit, dass die Herrlichkeit des HErrn unter den versöhnten Gotteskindern sich niedergelassen hat. Sie erscheint hier als Licht und nur als Licht, sie ist hier Quelle ewiger Liebe und ewigen Lebens. Dieselbe Herrlichkeit aber wird offenbar auch in der Hölle. Das Licht ist hier zum Feuer geworden. So ist die Herrlichkeit des HErrn das Element, in dem schlüsslich alle Creaturen leben und die Vollendung aller Zornesoffenbarung hat dazu geführt, dass Gott nun Alles in Allem ist, und dass sie Alle bekennen müssen, dass Er der HErr sei.

Nachweis, dass es sich so verhält, ist nun durch die Geschichte geliefert. Ihr Entwickelungsverlauf endet damit, dass die Herrlichkeit des HErrn unter den versöhnten Gotteskindern sich niedergelassen hat. Sie erscheint hier als Licht und nur als Licht, sie ist hier Quelle ewiger Liebe und ewigen Lebens. Dieselbe Herrlichkeit aber wird offenbar auch in der Hölle. Das Licht ist dort zum Feuer geworden. So ist die Herrlichkeit des HErrn das Element, in dem schliesslich alle Creaturen leben und die Vollendung aller Zornesoffenbarung hat dazu geführt, dass Gott nun Alles in Allem ist, und dass sie Alle bekennen müssen, dass Er der HErr sei.

INHALTS-ÜBERSICHT.

Seite

Einleitung 1— 4

I. Vom Wesen des göttlichen Zornes 5— 66

§. 1. Von der Realität des göttlichen Zorns 5— 14

§. 2. Das Zornfeuer Gottes 14— 28

§. 3. Der Zornwille Gottes 28— 40

§. 4. Die Gegensätze und ihre Ueberwindung 40— 64

§. 5. Das Ergebniss 64— 66

II. Die Geschichte des göttlichen Zorns 67—366

Erstes Stadium. Die göttliche Zornesoffenbarung in ihrem Anfang oder Gottes Zorn und die adamitische Sünde 69—125

§. 1. Der Zorn Gottes gegen die adamitische Sünde erwiesen in seiner Wirklichkeit 69— 91

§. 2. Der Tod als die Macht des göttlichen Zorns in der Welt 91—106

§. 3. Satan der Engel des Zorns 106—117

§. 4. Die Geduld Gottes oder das Maass des göttlichen Zorns im ersten Stadium seiner Offenbarung 117—125

Zweites Stadium. Die göttliche Zornesoffenbarung in der eigentlichen Zeit der Geduld oder Gottes Zorn und der Tag des HErrn 126—213

§. 5. Der Zorn Gottes und der A. Bund im Allgemeinen 126—127

§. 6. Das sinaitische Bundesverhältniss und der Zorn Gottes 127—139

§. 7. Das mosaische Gesetz in seinem Verhältniss zur göttlichen Zornesoffenbarung 139—161

§. 8. Die Sühne und Vergebung im A. Bunde 161—180

§. 9. Der Tag des HErrn 180—213

Seite

Drittes Stadium. Gottes Zorn und das Werk Christi oder Christus der Wendepunkt der göttlichen Zornesoffenbarung 214—334

§. 10. Christus erwiesen als der Wendepunkt in der Geschichte des göttlichen Zorns 214—228

§. 11. Christi Gericht der Abschluss göttlicher Zornesoffenbarung über die Feinde 228—241

§. 12. Christi Sühnwerk der Abschluss der Zornesoffenbarung für die Gläubigen 242—299

§. 13. Das Reich Christi ein Reich des Friedens 299—325

§. 14. Das Reich der Welt ein Reich des Zorns 325—334

Viertes Stadium. Der Zorn Gottes in seiner vollendeten Offenbarung oder Gottes Zorn und das Endgericht 335—365

§. 15. Die Vorbereitungen für die Vollendung göttlichen Zorns 335—355

§. 16. Das Endgericht 355—365

Verbesserungen.

Seite 50 Zeile 4 von unten ist „auch" zu streichen. — S. 130 Z. 6 von oben lies „leuchtende" Feuersäule statt „steigende". — S. 164 Z. 5 v. u. lies חטאת. — S. 190 Z. 10 v. o. lies „wenden" statt „enden". — S. 195 Z. 4 v. u. ist nach „Worts" ein Punkt zu setzen und Z. 3 v. u. streiche „es".

Frem

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Weber, Ferdinand,

Vom Zorne Gottes ein biblisch-theologischer Versuch ; mit Prolegomenen ü
ber den bisherigen Entwickelungsgang der Grundbegriffe der Versö
hnungslehre von Franz Delitzsch

Erlangen 1862

Exeg. 1174 p
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10413161-0